EMERICH CORETH

DIOS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Traducción de Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original alemán *Gott im philosophischen Denken*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme
www.sigueme.es

ISBN 84-301-1623-0
Depósito legal.: S. 1275-2006
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

PREFACIO

La cuestión acerca de Dios fue siempre una de las primeras y más importantes que se le plantean al hombre. Llegó a ser, por tanto, una cuestión fundamental del pensamiento filosófico. Al comienzo de la filosofía occidental se halla la cuestión acerca de la razón primordial de todo, razón que se conoce como Dios o lo Divino. Tan sólo la metafísica clásica alcanza en Dios lo Primero y lo Supremo, que en el pensamiento de la antigüedad tardía sigue dejándose sentir como lo Uno primordial. Con razón el pensamiento cristiano desde sus comienzos y durante toda la Edad Media está regido por la idea de Dios, pero no sólo por la cuestión filosófica acerca de Dios, sino también por la fe teológica en Dios, una fe que ese pensamiento quiere fundamentar y desarrollar. Sin embargo, también los mayores pensadores de la Edad Moderna confiesan a su modo la creencia en Dios, y convierten incluso esa creencia en el fundamento y en el contenido principal de su filosofía.

Una ruptura con esa tradición no se produce sino a consecuencia de la Ilustración, y está determinada por el positivismo, el materialismo y todas las formas de ateísmo. Es verdad que hoy día un ateísmo teórico que se fundamente filosóficamente no aparece ya en primer plano, pero sigue dejándose sentir ampliamente en el ateísmo práctico de nuestro tiempo: en el mundo moderno «se» vive y «se» piensa sin Dios, «como si» Dios no existiera.

La filosofía actual, en la mayoría de los casos, no contempla ya tampoco la cuestión acerca de Dios como una cuestión fundamental del hombre. La cuestión, si no está olvidada, queda ya tan silenciada «como si» Dios no mereciese siquiera que se preguntara acerca de él. Sería una cuestión de la metafísica. Y la metafísica, que una vez fue la filosofía primera, está muy mal vista, y ha sido declarada muerta. Pero esa cuestión no está muerta ni se halla superada definitivamente, sino que –entendida rectamente– está presupuesta en todo, incluso en su negación. Y la cuestión acerca de Dios no podrá desarraigarse mientras haya personas que piensen, que pregunten acerca de la razón y del sentido de su existencia en el mundo, incluso en el mundo actual.

A pesar del olvido que existe de Dios en nuestro mundo –al final no sólo de la Edad Moderna, sino de lo que ha sido hasta ahora la historia occidental–, el tiempo presente no debe caracterizarse como «época del nihilismo». En nuestro tiempo precisamente es cuando tienen vigencia universal el valor y la dignidad del hombre, los derechos humanos fundamentales. En todo ello no se ha superado, ni mucho menos, la cuestión acerca de Dios, sino que se la ha presupuesto. Esto se aprecia sobre todo cuando, sobrepasando el ámbito cultural del Occidente, se dirige la mirada hacia el mundo entero. La situación de pensamiento es mucho más compleja, y también mucho más diferenciada en el aspecto religioso y en el de la concepción del mundo y de la vida. Sigue habiendo hoy día fe religiosa; esta fe tiene en todas las religiones del mundo un poder importante, incluso avivado de nuevo, y que en formas extremas puede ser hasta un poder amenazador. Por consiguiente, con tanta mayor razón, hemos de pensar de nuevo filosóficamente y profundizar en la cuestión acerca de Dios, tomando como punto de partida su historia.

Parece que en este punto se va iniciando un cambio en nuestro ámbito de ideas. El pensamiento filosófico se orienta de nuevo cada vez más hacia cuestiones metafísicas y de filosofía de la religión. Y entre ellas, la cuestión acerca de Dios tiene importancia fundamental. Pero en todo ello no se trata únicamente, como lo atestigua también la historia, de las pruebas acerca de la existencia de Dios. Muchas deformaciones y distorsiones de lo que se entiende por «Dios» obstruyen el camino hacia una fe significativa en Dios. A todas las pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios, sean concluyentes o impugnables, les precede la cuestión acerca de «cómo» se concibe a Dios, en «qué» o en «quién» se piensa cuando uno se refiere a él. Si se entiende por Dios la absoluta razón del ser y del sentido de todo y, por tanto, la primera y suprema realidad como plenitud trascendente, espiritual y personal del ser, entonces, y sólo entonces, podrán tener sentido las pruebas acerca de la existencia de Dios; entonces, y sólo entonces, podrá abrazarse la fe en Dios mediante un acto racional y libre.

El contenido de la presente obra es fruto de mi labor filosófica durante aproximadamente cincuenta años, una labor que, tanto en la docencia como en las publicaciones, estuvo regida especialmente por el objetivo fundamental: «el hombre y Dios». Aquí desearía yo compendiar mis trabajos y desarrollarlos más extensamente. No se trata, por tanto, de investigaciones aisladas, sino de una visión de conjunto del desarrollo de la historia del problema en la lucha dramática del pensamiento humano en torno a Dios.

Después de la exposición histórica, trataré de recoger –aunque sin construir una doctrina sistemática acerca de Dios– algunos de sus problemas fundamentales. La historia de la filosofía debe estar siempre al servicio de la intelección filosófica. Aquí se trata de lograr accesos a la cuestión acerca de Dios, de entender la índole y la posibilidad del conocimiento de Dios y de su importancia para el sentido de la existencia humana incluso en nuestro tiempo.

Sin embargo, este trabajo tiene un límite, porque se detiene en el ámbito filosófico, sin adentrarse a estudiar temas y problemas teológicos, que se hallan, sí, objetivamente próximos, pero que necesitarían un tratamiento específico.

La índole de la presente obra exige otra limitación: se renuncia a un aparato científico, tanto a ofrecer notas como a hacer referencias bibliográficas. Sería una tarea inmensa y, por tanto, casi no tendría sentido emprenderla.

Los testimonios más importantes se hallan citados en el texto mismo (entre paréntesis) según la forma corriente de citar (la obra conocida que sirve de fuente o la edición de obras completas). Al final se añade un índice de nombres. En el texto, los vocablos griegos aparecen trascritos, pero sin acentos; la eta se trascribe por e, y la omega por o). A los textos en lenguas extranjeras se añade, siempre que es necesaria, la traducción vernácula[1].

Expreso mi agradecimiento a todos los colegas, amigos y antiguos alumnos que me animaron a escribir esta obra, y especialmente al Dr. Christian Kanzian, que me ayudó mucho en la corrección de pruebas. Finalmente, expreso también mi agradecimiento a la editorial que se ha hecho cargo de la publicación de esta obra. El libro pretende ser comprensible, en la medida de lo posible, para el público general, y trata de exponer, partiendo de la historia del pensamiento, un acceso –fundamentado filosóficamente– para llegar a la idea de Dios. Si despierta y profundiza en los lectores esta idea de Dios, habrá cumplido plenamente su objetivo.

1. Nota del traductor: Los nombres, especialmente de los autores medievales, se han trascrito conforme aparecen en la monumental y prestigiosa obra de José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Alianza Editorial, Barcelona [3]1981. Escribimos, por ejemplo, Escoto Erígena (no Eriugena), Occam (no Ockham), etc.

1
EL PENSAMIENTO GRIEGO INCIPIENTE

1. *La religión es anterior a la filosofía*

Preguntamos acerca de Dios pensando filosóficamente. Pero la pregunta acerca de Dios no tiene su origen en la filosofía. Los conceptos y las ideas sobre «Dios» o sobre lo «Divino» proceden de la fe religiosa, que es muy anterior al pensamiento filosófico. Desde los tiempos más remotos ha habido personas que han creído en Dios o en los dioses y que los han adorado, antes de que comenzaran a pensar filosóficamente. La religión tiene un origen anterior a la filosofía, porque expresa una relación espontánea del hombre con Dios o con poderes divinos, antes de que se reflexione sobre ella con el pensamiento. La religión es también más integral que toda filosofía, porque la religión significa una actitud de toda la persona, una actitud que abarca el pensamiento y la voluntad, el sentimiento y la acción, y además plasma la conducta exterior del individuo y de la sociedad.

Ahora bien, toda religión, aunque se practique sin reflexionar sobre ella, contiene ya una concepción del mundo y de la vida, en el sentido de que es una interpretación del mundo y de la vida humana en el conjunto de la realidad. Por eso, la comprensión religiosa de sí mismo y del mundo exige y suscita un pensar propio que indague cuál es la razón y el sentido de todo. Constituye el fundamento de toda filosofía.

a) *El fenómeno de la religión*

La religión precede a la filosofía. Partimos, pues, del fenómeno de la religión, porque constituye el trasfondo de la pregunta filosófica acerca de Dios. Incluso para la comprensión del hombre es ya importante y asombroso: la religión es un fenómeno humano universal y específicamente humano.

No hay ninguna cultura histórica, por antigua y extraña que sea o por muy familiar que nos resulte, por muy primitiva o altamente desarrollada que esté, en la que no exista o no haya existido la religión. Esto se encuentra probado históricamente. Es verdad que desde antiguo hubo también dudas e incredulidad ante las doctrinas religiosas, y se criticó la práctica de la religión y las formas de culto. La crítica de la religión pertenece a la esencia misma de la religión, pero sin que pueda suprimirla ni extinguirla. La cultura, en el sentido de una fisonomía histórica total de las formas de vida humanas y de las expresiones de las mismas, no existe y no existió nunca sin la religión. La religión pertenece siempre y por doquier al conjunto cultural de un pueblo o de un ámbito cultural común.

Asimismo, la experiencia histórica enseña –y ha probado de nuevo en nuestro tiempo– que la religión no puede erradicarse, ni por medio de la crítica teórica de la religión (Feuerbach, Marx, etc.) ni mediante la violencia política (dictadura atea). ¿No radicará en la esencia misma del hombre el que su trascendencia, su necesidad de religión, no puedan hacerse desaparecer, sino que permanezcan tenazmente vivas o se reaviven de nuevo?

Ahora bien, la religión no es sólo un fenómeno humano universal, sino también un fenómeno específicamente humano. Las investigaciones sobre la conducta muestran que hay algunas semejanzas, a veces sorprendentes, entre la conducta humana y la conducta de los animales, como por ejemplo en el conocimiento, en la memoria y en la capacidad de reacción, en la «inteligencia» práctica, en la conducta social de los animales, etc. Sin embargo, no hay absolutamente ninguna analogía con lo que significa la religión para el hombre: una relación con energías y poderes superiores y suprasensibles, que son adorados, suscitan temor o despiertan confianza. La religión es un fenómeno exclusivamente humano; por tanto, ha de tener su fundamento en la esencia misma del hombre, es decir, en lo que hace que el hombre sea precisamente hombre y lo distingue de todo lo demás.

Pero lo que distingue al hombre de todas los demás seres vivos y de todas las cosas es que él no sólo está sometido a la necesidad del acontecer natural, sino que a la vez, aun estando vinculado a ese acontecer, está desligado de él, libre y a merced de sí mismo: se halla a merced de su propio conocimiento e intelección, de su propia decisión y responsabilidad. La «libertad fundamental» del hombre es lo que determina toda su conducta y manifiesta su esencia espiritual. Esa libertad es la condición de su pensar y de su hablar, de su querer y actuar, de la forma que él da a su mundo y de su conducta con respecto al mundo. Ahora bien, esto significa que el hombre vive en un horizon-

te más amplio que el del mundo inmediatamente experimentable; que vive en el horizonte trascendente del ser, de lo absolutamente verdadero y bueno, y que está ordenado hacia lo absoluto como hacia la primera razón y el sentido supremo de su existencia. Junto con la esencia espiritual del hombre viene dada su trascendencia. La realización consciente y expresa de la trascendencia esencial es la religión, por diversa que ésta sea, por deficiente que a menudo pueda ser. De la reflexión sobre ello brota el pensamiento filosófico.

b) *La diversidad de las religiones*

Hubo y sigue habiendo múltiples y diversas religiones, que no sólo se manifiestan en distintas formas de culto, sino también en diversos conceptos o ideas acerca de Dios o de lo Divino, y sobre la relación de Dios o de lo Divino con el mundo y con el hombre. Estas diferencias son tan grandes que resulta difícil, casi imposible, definir un concepto de la religión que no sea tan amplio y abstracto que apenas diga ya nada, o que no sea tan concreto y, por lo tanto, tan normativo que excluya algunas formas de manifestación y de conducta que se designen a sí mismas como religiosas. Son cuestiones que atañen a la ciencia histórico-empírica de la religión.

Ahora bien, fundamentalmente, en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios, las religiones de la humanidad se diferencian principalmente por sus ideas acerca de Dios o de lo Divino, y se dividen en politeístas, monoteístas y panteístas. Muchas de las antiguas religiones populares, aquellas que se fueron formando originalmente, son politeístas. Adoran a multitud de divinidades, pero casi siempre realzando hasta tal punto la adoración de una única divinidad, de un dios supremo o padre de los dioses, que las otras divinidades quedan relegadas a un segundo plano, viéndose en ello una tendencia hacia el monoteísmo. Éste consiste no sólo en adorar a un único dios que existe junto a otros dioses (monolatría), sino también en reconocer únicamente la existencia de un solo Dios (monoteísmo), negando la existencia de todos los demás dioses adorados en las otras religiones y rehusándoles su condición de seres divinos. Con esto va unido a menudo un panteísmo, que considera la totalidad del ser como el único dios y que, por tanto, integra al mundo en dios, entendiéndolo como una autorrealización o autodesarrollo del único dios. Tales concepciones aparecen constantemente, tal como veremos más adelante. Pero no brotan tanto de la adoración religiosa espontánea, sino más bien de una interpretación, de carácter ya filosófico, de las relaciones entre Dios y el mundo.

2. *La religión griega primitiva*

Para la filosofía, entendida en el sentido de nuestra tradición europea occidental, la filosofía griega tiene importancia fundamental. Por eso, nos dedicaremos en primer lugar a estudiar el trasfondo de esta filosofía en la religión griega primitiva, de la cual brotaron las cuestiones filosóficas.

a) *La creencia religiosa popular*

La creencia popular de la época griega primitiva era más sencilla y más genuinamente religiosa que el mundo de dioses que conocemos por Homero y Hesíodo. De los tiempos más remotos, aun antes de la inmigración a Grecia (hacia el año 2000 a.C.), proceden los elementos fundamentales de esa religión, como la adoración de Zeus, padre de los dioses, y también de Hestia, diosa del hogar. Pertenecen también a esta religión el hallazgo de lugares sagrados y de centros de culto, que son anteriores a los griegos, y también las influencias de la cultura minoico-cretense.

Parece que procede de la era micénica (hacia mediados del segundo milenio) la idea de una familia patriarcal de dioses. De la veneración de los muertos y de los antepasados se va desarrollando el culto a los héroes, que se convierte en el origen de ricas mitologías. Surge también en esa época la creencia en lo ineludible del destino (*moira*), que imprime un sello duradero en el mundo de las ideas religiosas de los griegos.

Desde los tiempos arcaicos se adoran como divinas a las fuerzas de la naturaleza que determinan los acontecimientos del mundo y el destino de los hombres, las divinidades del sol y de la luna, de la tierra y del mar, de las montañas, de los bosques y de los manantiales, y también las divinidades de las circunstancias de la existencia humana, como son el amor y el odio, la guerra y la paz, la sabiduría, la justicia, etc., precursoras míticas de las ideas de Platón. Asimismo, algunas tribus y ciudades-estado se sitúan bajo la protección de una divinidad, que es adorada con culto público. No obstante, hay también dioses adorados en común por todos los griegos y lugares de culto dedicados a esos dioses, que hacen que las creencias religiosas de los griegos se asocien formando cierta unidad. Y así, Zeus es adorado especialmente en Olimpia y Apolo en Delfos por todas las tribus griegas, por medio de sacrificios y de festivales, y en Delfos se espera escuchar también el oráculo de los dioses. Se trataba de una religión popular, que no conocía doctrinas en las que hubiera que creer obligatoriamente, pero

que era apoyada por la sociedad y convertida en religión oficial del Estado. Era tarea de la ciudad-estado (la *polis*) el celebrar los cultos y las festividades religiosas, a fin de asegurar la protección de los dioses para la sociedad.

La religión de los griegos es un politeísmo, pero en el que, a semejanza de otras religiones, se muestra la tendencia a conceder la preferencia, tanto en el culto comunitario como en la devoción individual, a una determinada divinidad. Existe la creencia en un dios supremo, Zeus, padre de los dioses, que reina sobre los demás dioses.

Esto muestra una inclinación a la monolatría, es decir, a la veneración de una sola divinidad entre todos los dioses, si es que no aparece ya una orientación hacia el monoteísmo, es decir, hacia la creencia en un solo dios, pero sin destronar por completo a las demás divinidades. Esas divinidades continúan aceptándose más tarde, incluso en el pensamiento filosófico de los griegos, a pesar de la orientación monoteísta existente en el fondo. No se niega la pluralidad de dioses, pero sí se la relativiza, hasta convertir a los dioses en algo así como energías divinas, espíritus buenos o malos, a los que hay que adorar o que temer, pero que siguen estando subordinados a la divinidad suprema.

Esto fundamenta también la apertura de los griegos para admitir divinidades de otros pueblos y cultos de dioses ajenos. Entre la multitud de dioses tienen también cabida otros dioses, recibidos de pueblos extranjeros, especialmente de las culturas orientales antiguas de Egipto, Persia y Babilonia, que desde tiempos muy remotos e incesantemente –hasta llegar a los cultos mistéricos de la antigüedad tardía– ejercieron influencias en la religión griega popular.

b) *Los mitos en la poesía*

Las creencias religiosas de los primeros helenos fueron desarrolladas por los rapsodas desde el siglo VIII a.C. En Homero encontramos ya una familia de dioses que moran en el Olimpo y que son representados de manera antropomórfica. Los dioses tienen rasgos humanos, poseen virtudes y vicios, entre ellos existen la envidia, la discordia y los celos. Los poemas épicos de Homero llegaron a ser un elemento básico en la educación de los griegos, y así contribuyeron mucho a su unidad cultural e incluso religiosa, pero también a hacer que fuera cuestionable la creencia religiosa en los dioses del Olimpo y a suscitar con ello cuestiones filosóficas.

Por ese mismo tiempo se va desarrollando la poesía mitológica acerca de la procedencia de los dioses y del origen del mundo. Hesío-

do, uno de los poetas más antiguos de Grecia (hacia el 700 a.C.), sitúa antiguos mitos en el contexto de una genealogía de los dioses, procediendo de la misma manera antropomórfica que Homero. Esto conduce a la acusación, reiterada más tarde en diversas ocasiones, de que Homero y Hesíodo «habrían creado para los griegos su cielo de dioses» (Herodoto) y «habrían atribuido a los dioses todo lo que es vergonzoso y escandaloso entre los hombres» (Jenófanes). Sin embargo, la teogonía de Hesíodo contiene también principios que constituyen una transición hacia el pensamiento filosófico.

Desde el siglo VI a.C. penetran en Grecia desde el norte de Tracia formas de culto y doctrinas secretas de carácter órfico, dionisíaco, etc., que son de origen oriental. Sobre todo la poesía órfica llega a tener extensos efectos, casi siempre anónimos. Estas doctrinas teogónico-cosmogónicas y órficas se mezclan en parte y se estructuran también fantásticamente constituyendo exuberantes poemas mitológicos, siendo su principal representante Ferekides de Siro (en el siglo VI a.C.).

c) *Ideas religiosas*

En medio de este mundo de ideas míticas podemos destacar algunos contenidos que en parte influyen también en la filosofía griega incipiente. Sin embargo, no se trata de «doctrinas» claramente formuladas, sino de imágenes que, con mayor o menor claridad, se manifiestan a menudo de manera sólo indirecta.

–Predomina la idea de que todo ser y toda vida proceden de una primera razón primordial. En Hesíodo es el *chaos* («caos»), pero que no significa (como en el sentido actual) un confuso desorden, sino el vacío absoluto del espacio abierto entre el cielo y la tierra, en el que todo habría llegado a ser. El devenir aparece como generación primordial o nacimiento del mundo. Allí se prepara ya la pregunta de los primeros jonios acerca de cuál es la *archē*, la razón primordial de todo cuanto es.

–Todo cuanto procede de la razón primordial se concibe como animado por la vida, pero la energía vital reside en el alma (*psychē*). De ahí la doctrina acerca de que todo en la naturaleza está animado por el alma (pampsiquismo). El alma del hombre, como castigo por una culpa original, está ligada al cuerpo, el cual aparece como cadena o prisión, como sepulcro del alma. La idea de que *sōma* = *sēma*, de que el cuerpo sería el sepulcro del alma, se encuentra atestiguada ya en Orfeo (Diels-Kranz 1 B 3). Pero el alma, encadenada provisionalmente al cuerpo, debe purificarse mediante un ciclo de reencarnaciones en una «trasmigración de las almas» y quedar liberada así de la cárcel del cuerpo.

–Esto conduce a la concepción escatológica de que el alma, que ha salido de la razón primordial, debe retornar nuevamente a ella. Con este fin tiene que pasar por un proceso de purificación y expiación, ya sea en esta vida, en reencarnaciones, o también por castigos sufridos en el mundo de las profundidades, hasta que el alma quede reconciliada con la razón primordial o sea condenada para siempre.

–Con el ciclo entre la vida y la muerte se halla íntimamente relacionada la necesidad ineludible del destino. Ahí reside una idea fundamental de todo el mundo helénico antiguo: a la necesidad absoluta (*anagkē*) del destino (*moira* o *heimarmenē*) están sometidos los hombres e incluso los dioses. Esa necesidad es el poder supremo que domina todo acontecer, todo devenir y todo transcurrir. Esta creencia en el destino se hallaba enraizada, según parece, en la conciencia griega y tiene amplias repercusiones en la historia del pensamiento filosófico.

Sin embargo, la situación de la *moira* no está muy clara. En Homero aparece como el supremo poder del destino, que reina incluso sobre los dioses. Por el contrario, en Hesíodo se encuentra ya sometida al dominio de Zeus, que es el único que tiene el poder supremo, incluso sobre el destino.

Será discutible también hasta qué punto semejante creencia en el destino influía en la religión popular; habrá que ver si en la oración y en el culto se expresaba ya una relación confiada con los dioses, que rompía con la creencia en un destino ciego. Quizás se trataba ya de cierta ideología, que sobrepasaba la devoción sencilla del pueblo. No obstante, semejante fatalismo se encuentra también en otras religiones. Y si nos atenemos a los testimonios escritos de la Hélade antigua, vemos que esta creencia en el destino tenía ciertamente un gran peso. No sólo se encuentra en las doctrinas órficas y pitagóricas, sino que también, en la época clásica, constituye el tema fundamental de las tragedias de Sófocles y de Eurípides. Influye igualmente en el pensamiento filosófico; todavía Platón dirá: «Contra la necesidad no luchan ni siquiera los dioses» (Prot. 345d).

d) *Del «mythos» al «logos»*

El mundo de ideas religiosas precede al pensamiento filosófico. El tránsito a los comienzos de la filosofía puede designarse como un paso del *mythos* al *logos* (W. Nestle). Lo que quiere decirse con ello apenas lo expresan las palabras mismas por su etimología. *Mythos* (de *myein* = decir, hablar, narrar) significa leyenda, narración. *Logos* (de

legein = decir, enunciar) significa palabra, locución, enunciado, y el vocablo experimenta una compleja historia que convierte al *logos* en un término fundamental del pensamiento filosófico. Sin embargo, los significados de los términos *mythos* y *logos* se desarrollan en direcciones distintas y casi opuestas. Aristóteles distingue entre los teólogos, que enseñan «de manera mítica» (*mythikōs*), y los primeros filósofos (*protoi philosophantes*: Met. B 4, 1000 a 9 y 18). Hay diferencia entre el hablar «mítico» y el pensar «lógico» de los filósofos.

Mythos significa una locución o narración que, de manera concreta e intuitiva, reproduce un acontecimiento del pasado y con ello le da actualidad. La narración no se dirige tanto al pensamiento y a la intelección cuanto a la imaginación y a la vivencia, a hacer que se sienta el acontecimiento. La narración, transmitida a menudo en forma poética, es una representación intuitiva y plástica, que se basa no en razones e intelecciones objetivas, sino únicamente en la autoridad de la tradición. Sucesos sagrados y salvadores de tiempos remotos son trasladados al presente para transmitir a éste la salvación.

En los mitos se habla de energías y poderes supramundanos y sobrehumanos, que sobrepasan la experiencia, pero que actúan en el mundo, en la vida humana, en la historia y en sus destinos. Y así, hay mitos teogónicos, cosmogónicos y escatológicos. El culto actualiza el acontecimiento mítico y piensa que, por medio de una energía mágica, adquiere poder para obligar a la Divinidad.

El mundo de las ideas míticas y mágicas da testimonio ya de la experiencia del hombre de que él no se las arregla a solas en su mundo, sino que está rodeado de energías de la naturaleza y del destino que no quedan bajo su poder; de que depende de poderes superiores, que están cerca de él y que, no obstante, le resultan extraños, que son conocidos para él y que, sin embargo, le resultan inquietantes; experiencia de que él, en el fondo, les pertenece a ellos y a su mundo superior, tal y como se lo proclaman los antiguos mitos.

El hombre adora esos poderes en cosas de la naturaleza y en obras de arte, a las que atribuye energías divinas. Los adora en el símbolo, pero sin desligar de la «imagen simbólica» lo que constituye su «sentido». El símbolo se convierte, él mismo, en la realidad presente de lo divino, que actúa inmediatamente en y junto a otras energías que por naturaleza existen en el mundo.

Este mundo mítico-mágico va siendo pospuesto ya desde muy pronto, alrededor del año 600 a.C., por el progresivo conocimiento de la naturaleza. Cuanto más pueden explicarse los fenómenos de la na-

turaleza por causas intramundanas, tanto más va quedando relegada una concepción mítica. Ya en la antigua Jonia comienza el empeño por sondear el mundo por medio de la experiencia y con el propio pensamiento, a fin de llegar a la suprema «razón de todas las cosas» (*archē pantōn*) como a lo verdaderamente «divino».

Es entonces cuando se efectúa la transición del *mythos* al *logos*. El término «*logos*» (= palabra) se convierte en un concepto fundamental de la filosofía, pero con gran complejidad de significados. No sólo significa la palabra, sino además –objetivamente– la esencia de la cosa enunciada en la palabra, la razón de esa cosa, la ley o la relación de las cosas, y significa también –subjetivamente– la capacidad para captar esas cosas, es decir, la razón o el entendimiento. En latín, esa abundancia de significados pasa casi igualmente al término «*ratio*», pero que no se deriva ya de «decir», sino de «calcular» (*reor*). En contraposición al *mythos*, el *logos* se entiende aquí como entendimiento o razón (*ratio* o *intellectus*). Comienza el pensar típicamente humano, que no se contenta ya con narraciones míticas, sino que indaga los fundamentos racionales; que no se basa en la antigua tradición y autoridad, sino en la propia experiencia e intelección. Sin embargo, este pensamiento no se fundamenta todavía en una estricta oposición entre el sujeto y el objeto, sino que el *logos* del hombre es consciente de participar en el *logos* del ser y de hallarse seguro en él, es decir, de captar con el pensamiento la ordenación y las leyes racionales del acontecer del mundo y de encajarse a sí mismo en ellas.

Este cambio en la historia del pensamiento puede designarse –con reservas– como la primera «Ilustración». Por intereses predominantemente prácticos se obtienen ciertos conocimientos sobre la naturaleza, pero que conducen a la pregunta acerca de las razones de los fenómenos y suscitan la cuestión acerca de la primera «razón de todo». Ahora bien, con ello se abre una nueva visión intelectual del mundo, que supera al mundo mítico, que rechaza a los dioses en figura humana, pero que no niega a las divinidades, sino que las relativiza, preguntándose –más allá de ellas– acerca de lo único que es verdaderamente Divino y asequible tan sólo al pensamiento. Esto no sucede como algo repentinamente nuevo, sino que se trata de una transición que se va efectuando a lo largo de siglos. Ya mucho antes se encuentran en el mundo mítico preguntas e ideas que preparan el pensamiento filosófico, y en la filosofía griega incipiente siguen influyendo durante bastante tiempo ideas míticas. Sin embargo, comienza en ella algo nuevo. El pensamiento humano quiere sondear el mundo. Pregunta acerca de la razón de todo y con ello plantea la cuestión fundamental de toda filosofía.

e) *En la transición: Hesíodo*

Desde tiempos antiguos se menciona a Tales de Mileto como el primero de los filósofos griegos. Pero en contra de esto surge la pregunta de si no habrá que considerar ya a Hesíodo entre los filósofos, es decir, si no habrá que fijar ya en él el comienzo de la filosofía griega (O. Gigon). En esta cuestión podrá verse con claridad la transición del *mythos* al *logos*.

El poeta y rapsoda Hesíodo (de Boecia, hacia el 700 a.C.), en su *Teogonía*, presenta junto a una exuberante mitología algunos elementos que pueden designarse ya como filosóficos. Acentúa que él no pretende narrar mitos, como hizo Homero, sino más bien enseñar la verdad (*alētheia*) acerca del origen del mundo y de los dioses. Busca la verdad en el sentido filosófico. Plantea ya expresamente la cuestión acerca de lo primero, de lo cual todo ha sido hecho, acerca del origen (*archē*) de todo devenir. Esta pregunta tiene como objeto todo cuanto existe, dioses, tierra y hombres, la totalidad del ser. Es ya, como en los pensadores jonios, la pregunta que interroga acerca de la razón primordial de todo (*archē pantōn*).

Ahora bien, la manera en que Hesíodo desarrolla estas preguntas, haciéndolo en forma de poesía épica, permanece aún claramente en el espacio mítico. Hesíodo pregunta acerca de la verdad, pero no trata de hallarla en el propio pensamiento e investigación, sino que hace que la Musa se la enseñe: una forma literaria que es conocida desde Homero hasta Parménides, etc. Sin embargo, en Hesíodo la Musa se presenta ya con la pretensión de anunciar la verdad. Lo primero (*archē*), acerca de lo cual se pregunta, se entiende aquí como el comienzo en el tiempo, como el desde cuándo del devenir, y no todavía como la razón primordial interna, que todo lo sustenta y plasma, y en lo cual ella se mantiene a sí misma. Así que también el todo, acerca de cuyo origen se pregunta Hesíodo, queda reducido simplemente a un origen común, pero sin que se indague cuál fue su razón interna y ontológica.

De ahí se deduce que a Hesíodo habrá que considerarlo más como perteneciente a la poesía mítica que al pensamiento propiamente filosófico, aunque él se encuentre ya en la fase de transición hacia los primeros filósofos, entre quienes, a su vez, se observan todavía elementos claramente míticos.

Pero hay que tener en cuenta la doctrina acerca de Dios o de los dioses en la Teogonía de Hesíodo. En ella se mencionan multitud de dioses, pero no todos son del mismo rango. Por encima de las divinidades en figura humana, de las que hablan los mitos, se hallan otras en las que se reconocen fuerzas de la naturaleza personificadas. Pero el

orden total del cosmos procede de un principio primordial supremo. Zeus ocupa un lugar destacado. Reina sobre los demás dioses, les asigna poderes y tareas, dicta las leyes del orden de la naturaleza, es señor que domina incluso sobre el poder del destino (*moira*). En esta posición destacada de Zeus, padre de los dioses, aparece ya una clara tendencia hacia un solo Dios, el único Dios supremo, tal como esta tendencia resalta destacadamente en la pregunta de los filósofos acerca de lo Divino.

3. *La filosofía griega incipiente*

El relato más antiguo que se nos ha conservado acerca de la filosofía griega incipiente procede de Aristóteles (Met. 1, 1-10). El principio lo constituyen los antiguos jonios, que preguntan acerca de la razón primordial de todo cuanto es (*archē tōn ontōn*), «aquello de lo que es todo cuanto es, de lo que surge como de lo primero, y hacia lo cual vuelve últimamente al perecer» (983 b 8s). He ahí el comienzo del pensamiento filosófico. Pero Aristóteles piensa que ellos preguntaron únicamente acerca de la causa material, «a partir de la cual» todas las cosas subsisten. Por eso, él los llama *physikoi*, no en el sentido actual de físicos, sino en el sentido antiguo de que quienes investigaban la naturaleza y los filósofos eran una misma cosa. La denominación corriente de «filósofos de la naturaleza», existente desde muy antiguo, restringe lo que esos filósofos se proponían, porque ellos no trataban sólo de explicar la naturaleza recurriendo a las leyes naturales, sino que aspiraban a comprender la razón primordial suprema y divina. El objetivo de su pensamiento es enteramente «teológico» (W. Jaeger). Y así, se abre para ellos una nueva visión del mundo, que va mucho más allá de las ideas míticas existentes hasta entonces y que conduce a una visión metafísica integral de la realidad.

El origen de este pensamiento se halla hacia el año 600 a.C. en Mileto, ciudad marítima jónica, en la costa occidental del Asia Menor, poblada por griegos. Jonia era culturalmente más avanzada y más abierta al mundo que la Grecia continental. Ya Homero debió de ser oriundo de Jonia. Y la ciudad portuaria de Mileto era una metrópoli de Jonia que mantenía intensas relaciones comerciales y culturales con los pueblos de las antiguas civilizaciones del Cercano Oriente. Esto debió de contribuir al auge del pensamiento, al comienzo de la filosofía occidental.

a) *Tales de Mileto*

Desde tiempos remotos se piensa que Tales de Mileto (hacia 625-560 a.C.) fue el primero de los pensadores jonios. Poseyó sin duda conocimientos de geometría y de astronomía, probablemente de origen babilónico y egipcio, y contribuyó al fomento de la navegación marítima. Tomó también parte activa en la política y fue considerado como uno de «los siete sabios» de Grecia.

1) La razón primordial: el agua

Tales fue el primero en investigar la razón de todas las cosas (*archē tōn pantōn*). No se sabe si utilizó ya el concepto de razón (*archē*), porque se cuenta que su sucesor Anaximandro fue el primero en investigar acerca de la *archē*. Pero seguramente Tales se refería a aquello que constituye el principio del que surgen todas las cosas y en el cual todas las cosas subsisten. Y ese principio sería el agua.

Por consiguiente, con lo de razón (ya se utilizara el término *archē* o no) no sólo se piensa en un primer comienzo del devenir temporal, como sucedía aún en Hesíodo, sino también en una razón interna, a partir de la cual no sólo llegó a ser todo lo que es, sino que esa razón se mantiene sustentándolo todo, y todo retorna a ella al perecer (esta última enseñanza se halla expresamente por vez primera en Anaximandro). Es una razón que constituye ontológicamente al ser.

Esta razón sería el agua (*hydōr*): todas las cosas surgen del agua y subsisten por ella. Aristóteles sólo será capaz de explicarlo ofreciendo razones que él supone. Esas razones consisten en la idea cosmológica de que la tierra flota sobre el agua como un disco; en la experiencia biológica de que toda vida depende del agua, de que el alimento de todo ser vivo está húmedo, de que el agua es, por consiguiente, el principio de la vida; y en la idea mitológica de que las divinidades del mar, Océano (*Okeanos*) y Tetis (*Thetis*), son el origen de toda generación y de todo surgir.

Aristóteles objeta ya que Tales –como todos sus seguidores– indagó únicamente la razón material (o principio material) «de la que» algo consta. En esta objeción Aristóteles presupone ya su doctrina sobre las causas, en la cual distingue entre causa material y causa formal, entre causa eficiente y causa final. Estas diferencias no las conoce el pensamiento arcaico. Si el agua ha de ser la razón de todo, entonces no podrá ser una materia que fundamente pasivamente, sino que ha de ser una fuerza que obre activamente, una fuerza que lo plasme todo. El agua no sólo significa el elemento empírico, sino que significa a la

vez el poder plasmador que en ella reside. Señala ya simbólicamente por encima de sí misma y se convierte en el símbolo de una fuerza fundamental, que hace que de sí brote todo y que lo plasma todo.

2) Todo está lleno de dioses

Esto se confirma por medio de otros enunciados. Tales conoce la fuerza magnética y piensa que «la piedra (el imán) tiene un alma, porque mueve el hierro», ya que el alma es el origen de todo movimiento (Aristóteles, Met. 1, 2, 405a 19). Puesto que todo está en movimiento, parece que Tales considera que todas las cosas de la naturaleza tienen alma. De ahí sus palabras: «Todo está lleno de dioses» (Met. 1, 5 411a 7). Esta afirmación podría proceder del mismo Tales. ¿Son, por tanto, los dioses o fuerzas divinas las que desde la razón primordial del agua lo plasman todo? ¿O es el agua misma una expresión simbólica de la movilidad, mutabilidad y vitalidad de todas las cosas, y símbolo del alma que todo lo mueve y de las fuerzas divinas de las que todo está henchido y por las que todo está animado; pero de tal manera que el símbolo no quede separado de lo que en él se significa? Esto equivaldría en el fondo a decir lo mismo que se expresa en las palabras atribuidas desde muy antiguo a Heráclito: *panta rei*, todo fluye, todo se encuentra en devenir, en movimiento. Así que parece que en Tales el agua no significa sólo una materia primordial, sino que es a la vez una fuerza primordial divina del devenir y del movimiento, una fuerza que actúa vitalmente en todo.

b) *Anaximandro*

Ya Anaximandro (610-545 a.C. aprox.) va más allá de Tales, quien probablemente fue su maestro. Es el primero en componer un escrito filosófico *Sobre la naturaleza* (*peri physeōs*). Se conservan algunos extractos del mismo, la primera cita literal de uno de los primeros filósofos griegos, que es, por tanto, la famosa «sentencia de Anaximandro». Traducida literalmente dice así: «La razón primordial de las cosas que son es lo ilimitado (*apeiron*). Pero hacia aquello de lo que procede el devenir de los entes, es lo mismo hacia lo cual acontece también su transcurrir conforme a lo que es debido; porque se pagan recíprocamente justos castigos y expiaciones por la injusticia según la disposición del tiempo» (B 1).

1) La razón primordial: lo ilimitado

Anaximandro es el primero en preguntar expresamente acerca de la «razón primordial» (*archē*), no sólo en cuanto inicio temporal, sino también como la razón por la que todo llega a ser y a la cual todo ha de retornar cuando transcurra. Es decir, pregunta por la «razón primordial» en cuanto razón ontológicamente sustentadora.

Ella es la razón de «los entes» (*tōn óntōn*). Aquí aparece ya este término, que se convertirá en un concepto fundamental de la filosofía en cuanto onto-logía: *to on* (en latín, *ens*, el ente). Este término resulta tan extraño para nuestro lenguaje cotidiano como lo fue ya para el latín; se hablaba de *absens*, *praesens*, etc., pero no de *ens*. Es un neologismo del lenguaje filosófico especializado. Pero en griego el término *to on* (*ho ōn*, *ta onta*, etc.) es una expresión corriente, y la vemos atestiguada ya en Homero. Significa «lo que es», primeramente las cosas que encontramos, pero luego, en sentido más amplio, «todo lo que es»; en este último sentido se emplea aquí el término.

La razón de las cosas que son es, para Anaximandro, el *apeiron*, es decir, lo ilimitado. La razón de todas las cosas «no es ni el agua ni ningún otro de los elementos conocidos, sino un ilimitado de otra esencia, por el cual y desde el cual llegan a ser todos los cielos y los mundos que hay en ellos» (A 9, Simpl.). La razón primordial no puede ser un determinado elemento, distinto de otros elementos, sino que tiene que residir previamente en todas las cosas y elementos determinados; no puede tener ninguna determinación limitadora; ha de ser completamente indeterminado y, por tanto, ilimitado: sin *peras* (límite), *apeiron*.

Todo lo que surge procede de él; todo lo que transcurre retorna a él. El comienzo de todo no puede tener, él mismo, ningún comienzo; y el final de todo no puede tener, él mismo, ningún final. Por eso es temporalmente ilimitado: según antiguos testimonios, «eterno y sin edad» (*aidios kai agérō*; B 2, Hipp.), «inmortal e incorruptible» (B 3; Arist., Phys. 3, 4, 203b 13), pero también ilimitado en el espacio, porque innumerables mundos proceden de una razón primordial. No sólo es ilimitado cuantitativamente (*kata megethos*) en el tiempo y en el espacio, sino que lo es también cualitativamente en su manera de ser (*kat' eidos*; A 9a, Simpl.), ya que todas las cosas, en cuanto a su peculiaridad, llegan a ser por él y de él. Él debe abarcar en sí, de manera ilimitada, toda determinación especial.

Es casi ocioso preguntarse si se piensa que este *apeiron* es o no un sustrato material, porque Anaximandro no conoce aún una distinción clara entre la materia y el espíritu. Por tanto, su doctrina no puede de-

finirse tajantemente como un materialismo, en contra de lo que se hace muy a menudo. No, sino que Anaximandro –lo mismo que otros «filósofos de la naturaleza»– aplica además a la razón primordial el nombre de «lo divino» (*tò theion*), y lo designa como «inmortal e incorruptible». Es lo Uno y Supremo, que se halla también por encima de los dioses olímpicos de Homero.

2) Multiplicidad por medio de oposiciones

Cómo de una razón primordial procede la multiplicidad y la diversidad de las cosas, parece que Anaximandro quiere explicarlo por medio de oposiciones que se destacan en el *apeiron:* caliente y frío, húmedo y seco, etc. (A 9), es decir, oposiciones no de cosas, sino de propiedades o cualidades. Con esto se ha planteado ya el problema de la unidad y la pluralidad, y se intenta dar así una primera respuesta. Este intento continuará produciéndose, y conducirá al problema fundamental de cómo puede proceder de lo uno absoluto una pluralidad o multitud. Se trata nuevamente de un problema que se extenderá a lo largo de toda la historia del pensamiento; que plantea todo pensamiento acerca de la unidad desde Parménides hasta Hegel, pasando por Plotino, y que llega hasta la doctrina cristiana acerca de la creación.

Ahora bien, en la «Sentencia de Anaximandro» se sigue diciendo: «Porque se pagan recíprocamente justos castigos y expiaciones por la injusticia según la disposición del tiempo» (B 1). El surgir de una cosa se concibe ya como una injusticia. Cuando algo llega a la existencia, se arroga una prerrogativa y pospone a otra cosa. Esta injusticia ha de ser expiada, haciendo que el ente vuelva a ser cosa del pasado, «se hunda en el fondo», es decir, retorne a lo que es su fondo, su razón, a fin de dejar así lugar para que surja otra cosa. Aquí se sigue mostrando una concepción mítica de la culpa primordial de la existencia, que ha de ser expiada por medio de la muerte y del perecer.

Pero esto sucede «según la ordenación del tiempo» (*kata tēn tou chronou taxin*). La palabra *taxis* no sólo significa orden, sino también ordenación o disposición con arreglo a una sentencia judicial. El tiempo no sólo es el orden del acontecer, sino que es también el juez que está sobre todo devenir y perecer. A causa de la culpa primordial del devenir, el tiempo tiene que exigir la penitencia del perecer. Es esto vuelve a escucharse la idea griega primitiva acerca de la necesidad de que todo acontezca según lo dispuesto por el destino.

3) Cuestiones fundamentales y repercusiones

La doctrina de Anaximandro plantea cuestiones fundamentales. Una de ellas consiste en que los primeros pensadores griegos no se deciden a llamar «Dios» (*ho theos*) a la razón primordial suprema. En el mundo de sus concepciones, Dios es uno de tantos dioses; aunque sea el supremo entre ellos, sigue estando sometido a la pluralidad y a la relatividad. Por eso prefieren designar al primer principio con el nombre de «lo divino» (*to theion*), es decir, como la suma de lo divino, como la divinidad o la deidad misma. Lingüísticamente es un neutro abstracto, que en el término neutro expresa aquello para lo cual utilizamos el concepto abstracto. Así que el *apeiron* debe entenderse como lo divino o la deidad misma, que está por encima de la pluralidad de los distintos dioses. Sin embargo, hay filósofos griegos que pronto se atreven ya a designar también al único principio divino como «el Dios» (*ho theos*), siendo el primero de ellos Heráclito, y más tarde Platón, Aristóteles, etc., con lo cual ese Dios queda sustraído a la pluralidad de dioses y se concibe como la única Deidad verdadera.

La doctrina del *apeiron* tiene una importante «eficacia histórica» o «historia de la influencia» (*Wirkungsgeschichte*). Un aspecto reside ya en el término *apeiron*. Cualquiera que sea lo que Anaximandro entendió por ello, este término se convierte en el concepto de lo infinito, un concepto que, por ejemplo, los Padres de la Iglesia cristiana enuncian ya de Dios mismo, cuando llaman a Dios la verdadera y absoluta infinitud. Con ello sobrepasan con mucho lo que pensaba Anaximandro. Sin embargo, el hecho de concebir que algo rebase todos los límites se deriva ya de Anaximandro. Ahora bien, para mantener la diferencia nosotros no hablaremos aquí todavía de lo «infinito», sino –en forma más imprecisa y abierta– de lo «ilimitado».

A esto se añade algo que tuvo también mucha «eficacia histórica» en la historia del pensamiento, a saber, que lo ilimitado ha de ser indeterminado y que, por consiguiente, no se puede predicar de ello nada determinado. Es anterior a cualquier determinación limitadora. Ninguna palabra de nuestro lenguaje puede nombrarlo, ningún concepto de nuestro pensamiento puede expresarlo; es «innominable» e «inexpresable» (*arrhēton*), un misterio inasequible. Esto llega a ser el problema permanente. Tendrá continuación más tarde en la teología negativa, la cual se convierte en un rasgo fundamental del pensamiento neoplatónico en Plotino, Proclo, etc. Acerca de Dios no podemos decir jamás lo que él es, sino únicamente lo que él no es, porque Dios sobrepasa todo lo que nosotros podamos decir o nombrar. La teología negativa, como

hemos de ver aún, penetrará profundamente en el ámbito cristiano y conducirá a la formación de la doctrina clásica de la analogía, la cual no será capaz nunca de suprimir o de saltarse el elemento negativo de lo indecible e incomprensible. Al mismo tiempo, la teología negativa tendrá claras repercusiones en toda la tradición de la teología mística.

En Anaximandro se han abordado ya problemas fundamentales que influyen en toda la historia del pensamiento y que se encaminan hacia la cuestión de la existencia de Dios: la cuestión sobre la razón primera de todo ente, sobre el devenir y el desaparecer, sobre la unidad y la pluralidad, sobre la culpa y la expiación; sobre el misterio infinito e inexpresable de Dios.

c) *Anaxímenes*

Un paso más adelante en el pensamiento lo da Anaxímenes de Mileto (585-525 a.C. aprox.), discípulo probablemente de Anaximandro, y que se ocupa también de la investigación de la naturaleza. Es asimismo el autor de un escrito (que no se conserva) *Sobre la naturaleza*. Recoge la cuestión sobre la razón primordial, pero le da una nueva respuesta: «La razón primordial de todo ente es el aire» (*archē tōn ontōn aēr*, B 2).

1) La razón primordial: el aire

Esta doctrina podría aparecer como un paso hacia atrás. Anaximandro había conocido que la *archē* no podía ser (como en Tales lo era el agua) un elemento determinado y, por tanto, limitado, sino que tenía que ser indeterminado e ilimitado. Anaxímenes vuelve a suponer, no obstante, que un elemento determinado es la razón primordial: el aire. Sin embargo, parece que se trata del ensayo de una síntesis. El aire es, él mismo, un *apeiron*, ilimitado –según parece– en magnitud y extensión (*kata megethos*), porque rodea el mundo entero, pero por su esencia (*kat' eidos*) es a la vez determinado e indeterminado, limitado e ilimitado. Es el único elemento que, a pesar de todo, no es visible ni palpable, es el más fugaz y el más movible, no posee aún un *eidos* en el sentido de una figura perceptible, sino que tan sólo por medio del movimiento y del cambio en el viento y en la tormenta adquiere figura y llega a ser perceptible.

La limitación que determina ulteriormente la esencia del aire se efectúa por medio del enrarecimiento o de la concentración. Por el en-

rarecimiento surge el fuego; por la concentración surge el viento, la nube, el agua, la tierra (A 5, Simpl.). Aquí aparecen ya en perspectiva los cuatro elementos que un poco más tarde, desde Empédocles, serán considerados como las materias fundamentales del mundo material: la tierra, el agua, la luz y el fuego; se trata de una doctrina que seguirá siendo aceptada hasta comienzos de la Edad Moderna. El enrarecimiento y la concentración del aire los explica Anaxímenes por la oposición entre lo caliente y lo frío. El calor enrarece y dilata; el frío condensa y contrae. Aquí hay un progreso del conocimiento que permite a Anaxímenes anunciar: «Todo es aire», o «El todo es aire» (*to pan estin ho aēr*, A 8).

El fragmento más importante de Anaxímenes que ha llegado hasta nosotros dice así: «Así como nuestra alma (*psychē*), que es aire (*aēr*), nos da cohesión, dominándonos, así también el hálito y aire (*pneuma kai aēr*) circunda el mundo entero» (B 2). Aquí se menciona la analogía entre el aire y el alma. El alma (*psychē*) es considerada como el principio de la vida, no sólo del hombre, sino también de todo ser viviente. El alma «nos da cohesión dominándonos» (*synkratei hēmas*). Nos domina uniendo la pluralidad de los miembros para que constituyan la unidad de este ser vivo. De igual manera, «hálito y aire» (*pneuma kai aēr*) «circunda» (*periechei*) el cosmos entero. A la antigua cita se añade ya que *pneuma* y *aēr* se emplean como términos sinónimos, como hálito de aire (B 2). Ahora bien, el alma misma es aire, no un elemento visible, y sin embargo es una fuerza real, que actúa en nosotros y que dispensa vida. De manera parecida, el aire que circunda a todo el cosmos es concebido como fuerza activa, creadora de orden y dispensadora de vida.

2) ¿El pneuma como espíritu?

La palabra *pneuma* insta de nuevo a que se plantee la cuestión acerca de la «eficacia histórica» de este término. ¿Anaxímenes no piensa ya con ello en el espíritu, en una realidad espiritual y anímica que es principio de la vida y del orden (*kosmos*) del mundo? El término se deriva de *pnein* = soplar, exhalar aliento; el *pneuma* es el hálito de la respiración, el soplo del viento. Cuando se dice que el alma es aire, entonces la palabra *psychē* significa también originalmente el hálito o la respiración (*psychein* = exhalar aliento, respirar); esto se pensaba todavía conjuntamente en los primeros tiempos. Pero mientras que el término *psychē* se desarrolla en el sentido de energía vital, principio vital, y finalmente se convierte en el término que expresa la totalidad de la

vida anímica o «psíquica», vemos que el término *pneuma* se desarrolla hasta el punto de expresar el espíritu. Este término significa también la energía vital, aunque por ejemplo en el estoicismo se interprete aún en sentido material. Pero la palabra, especialmente en el lenguaje bíblico y cristiano, llega a ser el concepto para designar al espíritu. A esto contribuye el que el término hebreo *rûaḥ*, que originalmente significó también aliento y aire, se traduzca ya por *pneuma* en la versión de los Setenta, y este concepto, entendido espiritualmente, penetre en el Nuevo Testamento sin perder la analogía con el soplo del aliento: «El Espíritu sopla donde quiere» (*pneuma hopou thelei pnei*; Jn 3, 8). Este mismo origen y significación análoga se da también en el término latino *spiritus* (*spirare* = soplar, exhalar un soplo), que entra en la tradición con el sentido de espíritu: *spiritus ubi vult spirat* (*ibid.*).

No debemos transponer esto al pensamiento griego incipiente, pero sí hemos de tener en cuenta que «*pneuma kai aēr*» en Anaxímenes se halla al comienzo de una historia del concepto. La «eficacia histórica» es también una explicación objetiva, cuando con ello no se falsifican los orígenes, sino que se entienden también en su ulterior repercusión.

En Anaxímenes mismo el aire es la razón primordial (*archē*) de la que proceden los elementos materiales, pero a la vez es algo así como el alma, la fuerza de vida y de orden del mundo, una fuerza que lo circunda y lo domina todo, y que como «soplo y aire» hace ya referencia desde lejos a una realidad espiritual. Es el primer intento por concebir lo espiritual. El intento permanece todavía en el símbolo; piensa en una imagen simbólica, sin desprender de la imagen el sentido superior. Que con ello se piensa ya en el espíritu, eso podrá desvelarse sólo por el pensamiento posterior. Acerca de Dios o de lo Divino (*theion*) no se halla atestiguado aún en Anaxímenes ningún enunciado. Sin embargo, habrá que suponer, y lo sugiere ya Aristóteles (Phys. 3, 4, 203b 13), que Anaxímenes entiende también el principio de todo el ser y de toda la vida como una razón primordial divina, y que con ello se refiere en último término, aunque de manera oculta en la imagen simbólica, al Espíritu divino.

d) *Heráclito*

También en el espacio jónico, no lejos de Mileto, vive hacia el año 500 a.C. *Herakleitos* de Éfeso (aprox. 545-483 a.C.). Evidentemente conoce las enseñanzas que llegan de Mileto, pero en su pensamiento él va por caminos propios y caprichosos. Su escrito *Sobre la naturaleza*

fue tan conocido y apreciado en el mundo antiguo que de él se conservan unos 125 fragmentos, muchos más que de los pensadores de Mileto que le precedieron. Esos fragmentos nos permiten penetrar en su profunda doctrina, que él proclama proféticamente con un lenguaje oscuro y enérgico.

1) La ley del devenir

Heráclito proclama el *logos*, la palabra, la doctrina, mas no como su propia doctrina, sino como el sentido de todo acontecer, la ley del mundo, una ley que lo domina y lo determina todo. «Todo acontece según el *logos*» (B 1). Pero la mayoría de los hombres son sordos para escucharlo y no lo entienden (B 34; 72). Sin embargo, el hombre tiene que ver con el *logos*, porque «el *logos* es propio del alma (*psychē*)» (B 115). El *logos* es común a todos (B 2, 113); «todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina» (B 114). Esta ley se manifiesta al pensamiento (*phronein*), que «es común a todos» (B 113), porque todos tienen la capacidad de «conocerse a sí mismos y de pensar racionalmente (*sophronein*)» (B 116); ahí reside la más alta excelencia del hombre (cf. B 112). Por consiguiente, el *logos* es la ley de la razón, que lo domina todo dirigiéndolo, y en la cual participa el pensamiento de la razón.

El contenido de esta ley es para Heráclito la tensión de los opuestos: «Lo que se diferencia concuerda consigo: es armonía de tendencias opuestas, como sucede con el arco y la lira» (B 51). En la tensión entre tendencias opuestas reside la fuerza del arco y el sonido de la lira. La ley fundamental de todo devenir muestra que la unidad de los opuestos se halla en la tensión y la lucha. «La guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas» (B 53).

Esto se muestra de múltiples maneras: «La vida y la muerte, el estar despierto y el dormir, el ser joven y el ser anciano. Hasta que se invierte, esto es aquello, y cuando se invierte, aquello es esto» (B 88). «Lo frío se hace caliente, lo caliente se hace frío, lo húmedo se seca, lo seco se humedece» (B 126). De esta manera recoge Heráclito la idea de los pensadores de Mileto de que las cosas se determinan en su peculiaridad por los opuestos: caliente y frío, húmedo y seco. Pero Heráclito hace que los opuestos concretos se deriven de una ley básica universal: la ley del devenir en la lucha de los opuestos. No conoce aún el concepto aristotélico de la potencia (*dynamis*), sino que parece que piensa que en las cosas que se modifican están contenidas actualmente las determinaciones opuestas. Si el agua fría se hace caliente, entonces la

frialdad y el calor tienen que subsistir realmente en ella. Unas veces resalta una determinación y otras veces resalta la otra y reprime a la determinación opuesta. Esto recuerda la injusticia del devenir en Anaximandro, una injusticia que exige la penitencia del desaparecer. Por eso el problema fundamental del hombre consiste también en la tensión entre la vida y la muerte: «Cuando nacen, quieren vivir y con ello sufren la muerte; dejan hijos, para que también ellos sufran la muerte» (B 20).

2) El fuego eternamente vivo

El prototipo de esta unidad en la lucha entre los opuestos es para Heráclito el «fuego eternamente vivo» con su poder destructor y transformador. «El universo (*kosmos*) no lo hizo ninguno de los dioses, sino que fue siempre y es y será fuego eternamente vivo (*pyr aeizōon*), ardiendo según medidas y extinguiendo según medidas» (B 30). El universo es eterno, pero como devenir eternamente movido, nacido en el fuego y destruido en el fuego. Este enunciado proporciona a Heráclito la ocasión para ver en el fuego la razón primordial (*archē*) de todo. Es verdad que él nunca lo denomina así, pero enseña (de manera semejante a como lo hacen los pensadores de Mileto) que todo ha llegado a ser a partir de un único principio, y que todo desaparece en él; y ese principio es el fuego.

Y así existe una «transposición mutua: la del universo en el fuego y la del fuego en el universo, como la de los artículos en oro y la del oro en artículos» (B 90). Transposición significa la adquisición o el intercambio, en este caso entre el fuego y el universo, y eso en un acontecer eterno. Así como la vida humana se halla en el ciclo de la vida y la muerte, así también el cosmos lo está en el ciclo del universo y del fuego. Heráclito piensa en un ciclo eterno, pero no en un «eterno retorno de lo mismo» (Nietzsche).

Constantemente se considera la concepción «cíclica», refiriéndose incluso a Heráclito, como la comprensión típicamente griega del tiempo y de la historia. Pero esto es un error. En las mitologías antiguas hay clarísimamente un comienzo y un fin del acontecer. Es verdad que en las doctrinas pitagóricas acerca de la salvación se encuentra la trasmigración de las almas, pero orientada hacia una meta final que libera de ese ciclo. Es cierto que en la metafísica clásica, en Platón y en Aristóteles, se encuentra la doctrina acerca del mundo eterno en un ciclo rítmico, pero encuadrada dentro de un tiempo que progresa linealmente, y jamás dentro de un retorno estrictamente cíclico de lo mismo.

Y así, también en Heráclito –como en muchos otros después de él– la eterna «transposición» no se entendería en sentido estrictamente cíclico, sino rítmico, como sucede con el día y la noche, el verano y el invierno, la vida y la muerte, o como la rotación de los astros, que no suprime el avance del tiempo. La imagen adecuada para ello no es el círculo cerrado, sino el tornillo o la espiral que va girando progresivamente (tal y como se dice de manera expresa en Proclo: In Tim. 3, 1, 20). Pero sí se da en todo ello la creencia en el destino necesario (*moira*), que –también según Heráclito– domina todo acontecer: «Todo acontece según el destino (*heimarménē*)» (A 1, 7; 8).

3) Dios: lo sabio separado

Heráclito formula una acerva crítica contra otras doctrinas, entre ellas las de Homero y Hesíodo (B 42). Pitágoras, que por aquel entonces gozaba de mucho prestigio, es para él «el cabecilla de todos los farsantes» (B 81). Se alza también con duras críticas contra los cultos y las usanzas religiosas. Las iniciaciones en los misterios son «impías» (B 14), la adoración de Dionisos es «completamente desvergonzada» (B 15). En cambio, él quiere llegar a un más puro conocimiento y adoración del único Dios.

Para él, Dios (*ho theos*) se halla por encima de todas las oposiciones de este mundo. «Para Dios, todo es hermoso y bueno y justo; pero los hombres han considerado unas cosas como injustas y otras como justas» (B 102). Dios es el único verdaderamente sabio: «El ser humano no tiene intuición, pero sí la tiene el ser divino (*theion*)» (B 78). «El varón es pueril ante la Deidad (*daimon*), como el muchacho lo es ante el varón» (B 79); expresado con mayor vigor aún: «El simio más guapo es feo en comparación con el linaje humano. El hombre más sabio aparece como un simio, si lo comparamos con Dios (*theos*) en cuanto a sabiduría, belleza y todo lo demás» (B 82s). Nietzsche, que recoge esta afirmación, es el primero en sustituir a Dios por el superhombre: «¿Qué es el simio para el hombre? Una ridiculez o una dolorosa vergüenza. Y eso precisamente será el hombre para el superhombre: una ridiculez o una dolorosa vergüenza» (Zarath. I, 13). ¡Hasta tal punto llega la arrogancia humana en su rebelión contra Dios! –contra ese Dios que, para Heráclito, es la sabiduría, la belleza y la perfección más excelsas y que está sobre todas las cosas–.

Forma parte de esta idea la afirmación de Heráclito acerca de lo «sabio separado» (*to sophon kechōrismenon*): «Entre todos aquellos

de quienes habéis oído palabras, nadie llega al conocimiento de que lo sabio está separado de todo» (B 108). Qué es lo que debe entenderse como «sabio» lo dice otra sentencia: «Una sola cosa es sabia: entender el pensamiento (*gnōmē*) que lo guía todo de todas las maneras» (B 41). Por el pensamiento (o la doctrina) se entiende el *logos*, acerca del cual se enuncia lo mismo (cf. B 1 etc.). La intuición del *logos* es más que cualquier otro saber: «El saber muchas cosas (*polymathia*) no enseña a pensar racionalmente, a tener razón (*nous*); de lo contrario, lo habrían enseñado también Hesíodo y Pitágoras, e igualmente Jenófanes y Hecateo» (B 40). Heráclito rechaza el vano saber muchas cosas. La verdadera sabiduría es únicamente la comprensión del *logos*, es decir, el pensamiento racional.

Ahora bien, tal sabiduría sobrepasa al hombre y corresponde únicamente a la Divinidad. Cuando aquí se habla de «lo sabio aparte», entonces «lo sabio» es nuevamente un neutro abstracto, es decir, la esencia de lo sabio, la sabiduría misma. Ésta se halla «separada» de todo, elevada también por encima de la sabiduría humana; es una sabiduría divina superior, de la que Heráclito dice: «Lo Uno, lo único Sabio, no quiere, y quiere a pesar de todo, ser llamado con el nombre de Zeus» (B 32). Aquí se confirma que por «lo sabio» (*to sophon*) se entiende la sabiduría divina; ella es a la vez «lo Uno», que está por encima de toda la multitud de oposiciones, pero en la significativa tensión: «no quiere, y quiere a pesar de todo» que se la llame Zeus. No lo quiere, porque Zeus sigue siendo uno de los dioses; la Divinidad misma se halla incluso por encima de la pluralidad de dioses, e incluso por encima de Zeus. Pero quiere, a pesar de todo, porque Zeus es el más elevado de todos los dioses, de quien es propia la deidad en el sentido más pleno. Mas tampoco el nombre de Zeus –ningún nombre– es suficiente para designar a la Divinidad verdaderamente suprema, a Dios mismo.

«Dios (*theos*) es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, abundancia y hambre» (B 67). Él se halla por encima de todas las oposiciones y es, por tanto, ilimitado e innombrable. Así como lo *apeiron* de Anaximandro, por ser indeterminado, es también inexpresable, de la misma manera el Dios de Heráclito se sustrae a todos los nombres y conceptos. Él es la unidad que sobrepasa y abarca a los opuestos; podríamos decir que él es la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa), que rompe toda conceptualidad humana. Heráclito llega aquí a una elevada y pura comprensión de Dios, pero se trata al mismo tiempo de una comprensión misteriosamente oscura.

Ahora bien, surge la pregunta acerca de la relación entre el Dios (*theos*) y el *Logos*. Dios, por ser la suprema sabiduría, es el único que

penetra plenamente en la ley cósmica del *Logos*. ¿Se halla ante éste como ante algo distinto? Si el *Logos* es llamado la «ley divina», ¿entonces es Dios mismo el legislador, más todavía que Zeus? ¿No habrá entonces que fundamentar en Dios el acontecer del mundo, con todo su devenir y desaparecer? La pregunta, tal como la concibió Heráclito, no puede resolverse. Pero con seguridad sobrepasa con mucho todo lo que hasta entonces se había sabido filosóficamente acerca de Dios.

e) *Jenófanes*

También Jenófanes (hacia 580-480 a.C.), nacido en Colofón, procede del espacio cultural de Jonia. Pero ya en su juventud emigra a la Magna Grecia; vive como poeta y cantor itinerante recorriendo las ciudades griegas de Sicilia y de la Italia meridional. Debió de alcanzar la edad de cien años. Lleno únicamente de fervor religioso, arremete duramente contra la creencia tradicional en los dioses y proclama su fe en el único Dios supremo.

Se vuelve contra todas las concepciones demasiado humanas acerca de los dioses. «Los mortales piensan que los dioses nacieron y tenían vestiduras y voz y figura, lo mismo que ellos» (B 14). Y así, «los etíopes piensan que sus dioses tienen la nariz chata y son de color negro; los tracios creen que los dioses tienen ojos azules y son pelirrojos» (B 16). Ante ello, el duro reproche: «Homero y Hesíodo, en sus poemas, atribuyeron a los dioses todo lo que es vergonzoso y escandaloso entre los hombres: robo, adulterio y engaño» (B 11, cf. 12). Pero «verdaderamente, desde el principio, los dioses no lo desvelaron todo a los mortales, sino que éstos, buscando, van encontrando poco a poco lo mejor» (B 18). Hallar buscando lo mejor es también el objetivo de Jenófanes.

Y así, él proclama la nueva doctrina acerca de Dios: «Un único Dios, lo mayor entre los dioses y los hombres, y que ni en la figura ni en los pensamientos se parece a los mortales» (B 23). Con esto no se niegan los dioses de la religión popular, sino que se los sobrepasa con una orientación hacia lo único verdaderamente Divino. Y este Dios es «enteramente ver, enteramente pensar, enteramente oír» (B 24); él no tiene diversos órganos y energías, sino que es enteramente uno en el acto de ver, de pensar, de oír. «Pero sin esfuerzo él lo conmueve todo por medio del pensamiento del espíritu» (B 25). Sin moverse él mismo (cf. B 26), mueve el universo por el poder únicamente del espíritu, lo cual es ya una referencia lejana a Aristóteles, cuyo motor inmóvil es el acto puro del pensar.

Aristóteles mismo refiere acerca de Jenófanes: «Levantando la mirada a todo el cielo, dijo: Lo uno es el Dios» (A 30; Arist., Met. A 5, 986b 24). Énseñó que la razón primordial (la *archē* de los pensadores de Mileto) es el Ente como Uno y Todo, y que esto es el Dios (cf. A 31, Simpl.). Aquí surge por vez primera el *hen kai pan*: Uno y Todo (o lo Uno y Todo), una fórmula que retorna desde los eleatas en muchas maneras de pensar, casi todas ellas panteístas, hasta llegar al idealismo alemán (Schelling y Hegel).

Esta fórmula señala hacia una doctrina de la unidad del todo. No sabemos hasta qué punto Jenófanes es interpretado ya por los eleatas, que vinieron después. Él mismo se halla conmovido por el conocimiento del Dios uno que lo abarca todo, sin llegar a determinar más precisamente la relación entre él y las cosas del mundo. Jenófanes es poeta y profeta del Dios uno, y no tanto un pensador especulativo. Su doctrina no es un sistema filosófico, sino que brota de la emoción religiosa. También él conoce los límites del saber humano: «Desde luego, lo claro (*saphes*) no lo vio ningún hombre, y no habrá jamás nadie que lo sepa acerca de los dioses y de todas las cosas [...]; aun en el caso de que una persona consiguiera expresar algo perfecto, no lo sabría; la simple opinión es inherente a todo» (B 34). Lo divino sigue siendo lo inconcebible e inexpresable. No obstante, Jenófanes realiza una importante contribución al conocimiento del Dios único y supremo, que para él es «uno y todo».

f) *Parménides*

Según Aristóteles (Met. A 5, 896b 22), Parménides de Elea debió de ser discípulo de Jenófanes. Esto se considera discutible, pero son evidentes ciertos puntos comunes, haya habido dependencia directa o no. También Parménides vive (hacia 540-480 a.C.) en el territorio de la Magna Grecia. Parece ser que fundó una escuela en Elea, una ciudad de la Italia meridional, y ejerció una vasta influencia. Desde antiguo se piensa que hubo una oposición fundamental entre Parménides y Heráclito, aunque hoy día se pone en duda que Parménides hubiera conocido la doctrina de Heráclito y quisiera refutarla. Esta idea no puede descartarse, ya que algunas de sus afirmaciones recuerdan casi literalmente otras de Heráclito. Es innegable que hay oposición entre ambos. En contra de la doctrina de Heráclito acerca del cambio incesante de todas las cosas, Parménides proclama el ser único y que se halla en eterno reposo.

1) Ser y pensar

De Parménides procede el poema didáctico *peri physeōs* («Sobre la naturaleza»), que se ha conservado en extensos fragmentos. En forma épica sigue a Homero y a Hesíodo, también a Jenófanes, y hace que al principio del poema intervenga una diosa (*Dikē*) que le anuncia la verdad. Esta verdad dice así: El ser es, el no-ser no es (cf. B 6). Éste es el único camino de la verdad; no seguirlo significa ir por un camino equivocado (cf. B 2), porque «es lo mismo pensar y ser» (B 3).

Estas palabras, a menudo citadas e interpretadas, no deben entenderse erróneamente (por ejemplo, en sentido idealista), sino que pretenden expresar en forma concisa lo siguiente: el pensar depende del ser y está ordenado al ser; sólo se puede pensar en lo que es, no en lo que no es; se trata de un pensar óntico. Y el ser se manifiesta únicamente al pensamiento de la razón, pero no a la percepción sensible. «Hay que decir y pensar que el ente es; porque el ser es, pero la nada no es» (B 6). Para la razón, incluso «lo ausente está presente»; ella no es capaz de «separar el ente del ente» (B 4). Las palabras «presente-ausente» recuerdan a Heráclito (B 34), pero aquí quieren decir que para la razón el ser está presente, aunque esté ausente de la percepción. Únicamente a la razón se le manifiesta el ser.

Parménides rechaza enérgicamente las opiniones «para las cuales el ser y el no-ser son considerados como lo mismo, y para las que hay en todo un camino que tiende hacia lo contrario» (B 6, 8s). Parece que las palabras «camino que tiende hacia lo contrario» (*palintropos keleuthos*) remiten de nuevo a Heráclito, quien atribuye a todo una «armonía que tiende hacia lo contrario» (*palintropos harmoniē*) en el conflicto entre los opuestos. La palabra *palintropos* no es frecuente, y por tanto pudiera hacer referencia a Heráclito. Dejamos en suspenso esta cuestión. Ahora bien, Parménides condena con duras palabras a las «vacilantes cabezas dobles (*dikranoi*)» que entremezclan el ser y el no-ser; están desorientados, son «necios y ciegos, embrutecidos, son grupos indecisos» (cf. *ibid.* 4s) que no diferencian claramente entre el ser y el no-ser.

2) Ser eterno – dentro de límites

Lo que Parménides entiende por ser lo desarrolla en el más extenso e importante de sus fragmentos (B 8, 61 versos). En ese lugar se encuentra una serie de determinaciones que remiten a un ser absoluto. Ese ser no tiene principio ni fin, no tuvo devenir, es incorruptible e inmutable, no fue nunca ni será nunca, porque él es ahora «enteramente», es un Uno y Todo, indivisible y homogéneo. Parménides indica las

razones de ello: si algo surgiera, entonces tendría que llegar a ser a partir de otro. Del ente no puede llegar a ser, porque éste ya es; del no-ente no puede llegar a ser, porque de la nada no llega nada a ser. No puede tampoco desaparecer, porque tendría que ir a parar a la nada, pero la nada no es. Así que el pasado y el futuro presuponen también la realidad de la nada; por consiguiente, no hay devenir temporal, no hay tampoco modificación, porque el ser es ya siempre entero y completo.

Por el contrario, hay otros enunciados que muestran los límites espaciales del ser: «La poderosa necesidad lo mantiene en las bandas del límite que lo circunda alrededor, porque el ente no puede ser sin terminación; de lo contrario, sería deficiente y necesitaría ser una totalidad» (B 8, 30ss). Ya en Anaximandro la esencia de una determinación residía en el límite (*peras*); por eso, la razón primordial, que precede a toda determinación, tenía que ser el *apeiron*. También para Parménides la determinación de la esencia reside en la determinada limitación. Pero no ve en ella una deficiencia, sino que la falta de un límite sería una deficiencia por carecerse entonces de una figura determinada y perfecta.

«Pero, puesto que existe un límite supremo, por eso (el ser) es perfecto por todos sus lados, comparable a una esfera bien redondeada, que desde el centro es igual por todas partes» (*ibid.* 42ss). Según esto, vemos que al ser se lo concibe como extenso en el espacio, es decir, el ser supera la dimensión temporal, pero no la dimensión espacial. Con ello exige tener una determinada figura. Para las ideas griegas (y por ejemplo, también para las del antiguo Egipto), la esfera es la figura espacialmente más perfecta. Por eso el ser tiene que «parecerse» también a una «esfera bien redondeada» (*eukyklos spahirē*), en todo lo cual el cosmos, concebido como una inmensa esfera del mundo, constituye el trasfondo de la imagen.

En la segunda parte del poema didáctico (a partir de B 8, 54ss) Parménides presenta su cosmogonía, en la cual, sin embargo, como dice expresamente, expone –frente a la verdad del ser– las «engañosas opiniones de los mortales» (B 8, 51s). En este punto no entraremos en más detalles.

3) ¿Ser y Dios?

Para nosotros es más importante la cuestión acerca de las relaciones entre el ser y Dios. Por mucho que el ser eternamente inmutable de Parménides aparezca como ser absoluto, él nunca lo denomina Dios

(*theos*) o lo divino (*theion*). Parménides, fuera o no discípulo de Jenófanes, conocía seguramente la doctrina de éste; su influencia es innegable. Pero en el lugar de lo que Jenófanes denomina el único Dios, encontramos en Parménides el único ser. No es que con ello quiera negar a Dios o a los dioses; habla de la diosa *Dikē*, que le anuncia la verdad, y también de otros seres divinos (*daimones*, cf. B 1, 3; 12, 3 etc.). Ahora bien, al ser no lo llama Dios, sino que tan sólo más tarde es interpretado de esa manera (cf. A 31, Aet.). En ello vuelve a mostrarse, seguramente, la vacilación para designar como Dios al Ente supremo y únicamente verdadero; éste sería entonces uno más entre los dioses.

Sin embargo, Parménides entiende el ser como la realidad absolutamente necesaria e inmutable, perfecta y que lo abarca todo, aunque conciba tal realidad como espacialmente limitada. Al mismo tiempo, le falta todo rasgo esencial, de carácter espiritual y personal, que hiciera posible una relación religiosa. Y así, ese ser absoluto es Dios y, no obstante, no es Dios. Si fuera Dios, entonces se suscitaría la cuestión de si Parménides propugna un panteísmo. Pero como falta todo intento de mediación entre el ser y la apariencia, entre el ser único y las cosas que se manifiestan (incluso en la segunda parte del poema didáctico, que es la parte cosmológica), entonces difícilmente podremos hablar de panteísmo. Ahora bien, lo que sí es cierto es que Parménides influyó decisivamente en todas las formas posteriores de pensamiento panteísta.

La doctrina de Parménides acerca del ser tuvo cierta influencia en Platón y en Aristóteles. Más tarde, la reflexión filosófica acerca del concepto cristiano de Dios pudo tomar de Parménides algunas cosas, como por ejemplo la necesidad absoluta, la inmutabilidad eterna de Dios. Pero por lo demás esa doctrina acerca del ser se halla todavía muy alejada de la comprensión bíblica y cristiana de Dios. No es un Dios trascendente, no es un Dios personal ni mucho menos aún se trata de un Dios Creador libre, sino que es un ser que descansa rígidamente en sí mismo. De todos modos, la razón primordial divina, considerada como ser absoluto, entra en el horizonte del pensamiento filosófico.

Sin embargo, la doctrina eleática acerca del ser no influyó tan directamente en la doctrina acerca de Dios como en la doctrina acerca de la naturaleza. En los filósofos subsiguientes dedicados al estudio de la naturaleza, desde Empédocles hasta Demócrito, se observa plenamente la tendencia a armonizar el ser único, que eternamente no tuvo devenir y es inmutable, tal como se enseña en Parménides, con la experiencia de una pluralidad movida de entes, es decir, se observa la tendencia a establecer una mediación entre el ser (Parménides) y el de-

venir (Heráclito). Mantienen firmemente la necesidad, el no-devenir y lo imperecedero del ser, pero renuncian a la unidad del mismo en favor de una innumerable multitud de pequeñísimas partículas materiales. Cada una de ellas tiene la peculiaridad del ser eleático, no han tenido devenir y son imperecederas, pero en constante movimiento se unen o se separan para constituir el origen o el perecer de las cosas.

g) *Empédocles*

Empédocles, personaje rodeado de leyendas, nació en Akragas (la actual Agrigento), en Sicilia (hacia 482-424 a.C.). En su poema didáctico *Peri physeōs* supone la existencia de una multitud de pequeñísimas partículas de los cuatro elementos, tierra, agua, luz y fuego, que están mezcladas en el *sphairos* del universo –concebido como en Parménides en forma de esfera–, pero que luego se separan y, según la proporción de la mezcla (*logos tēs mixeōs*) de los elementos, constituyen las cosas materiales. La separación continúa hasta la completa disolución, antes de que comience de nuevo la unión, la cual conduce finalmente a la mezcla uniforme de todos los elementos en el *sphairos*. Éste es un acontecer que gira eternamente en círculo, un acontecer en el cual actúan las fueras primordiales opuestas del amor (*philia*), como fuerza atractiva de unión, y de la discordia (*neikos*), como fuerza repulsiva de separación.

Si preguntamos luego de dónde proceden esas fuerzas, según las cuales todas las cosas se explican por un acontecer material, entonces apenas hallaremos una respuesta. Sin embargo, en el segundo poema didáctico *Katharmoi*, que contiene las enseñanzas de Empédocles sobre la religión, encontraremos referencias a ese tema. En el mencionado poema, Empédocles, de manera parecida a como lo hacen Jenófanes y Heráclito, realiza una crítica sarcástica de las ideas corrientes acerca de los dioses, porque éstos «no poseen una cabeza semejante a la humana junto a los miembros, no se mueven desde los hombros dos ramas [los brazos], no tienen pies, no tienen rodillas vigorosas, no tienen órganos sexuales cubiertos de pelos, sino que únicamente se mueve en ellos un espíritu (*phrēn*, razón) sagrado y sobrehumano, y que con rápidos pensamientos agita el universo entero» (B 134). Por consiguiente, Empédocles no quiere destruir tampoco la creencia en los dioses, sino que desea elevarla hasta llegar a un concepto de Dios elevado y purificado espiritualmente.

«Feliz aquel que de ideas divinas logra hacerse un tesoro; desdichado aquel que lleva en su interior un delirio sombrío acerca de los

dioses» (B 132). Pero «no puede acercarse a lo divino, como si éste fuera asequible a nuestros ojos o pudiera palparse con las manos» (B 133). Sin embargo, ese Dios que con pensamientos agita el universo, a semejanza del Dios de Jenófanes, «que con el pensamiento lo estremece todo» (B 25), podría ser entendido como el origen de las fuerzas primordiales del amor y la discordia, fuerzas que Empédocles mismo designó como «dioses» (A 40); según esto, deberían entenderse como fuerzas divinas que actúan en el universo.

Por lo demás, Empédocles enseña la trasmigración de las almas y la reencarnación. Condena que se mate a animales para ofrecerlos en sacrificio, porque en ellos se encierran almas humanas (cf. B 137 etc.). Dice: «Yo fui ya una vez muchacho, chica, planta, ave y pez mudo que se sumerge en las aguas» (B 117). Y sabe de un varón de eminente ciencia y riqueza de pensamientos que lo vio todo a fondo «durante sus diez y veinte vidas humanas» (B 129). ¿Se piensa con ello en un eterno ciclo sin comienzo ni fin, o en una purificación y liberación del ciclo llegando así a la perfección definitiva?

Cuando se habla de diez o veinte vidas humanas, esto presupone un comienzo. Se encuentra también una referencia al fin: «Pero finalmente los videntes y cantores y médicos y príncipes, lo mismo que los hombres terrenales, entre los cuales sobresalieron como dioses, siendo los más ricos en honores, llegarán, como los demás compañeros y comensales inmortales, a no ser partícipes de los sufrimientos humanos, siendo incorruptibles» (B 146s). Así que habrá una redención del desdichado ciclo de la vida y la muerte en feliz comunión con los dioses.

h) *Anaxágoras*

Un paso más lo da Anaxágoras (hacia 500-428 a.C.), de Clazomene en Asia Menor. Hace acto de presencia en Atenas, como primer filósofo, en tiempo de Pericles. Aristóteles le alaba, en comparación con los anteriores filósofos, como el único «sobrio en contraste con los charlatanes vacíos», porque él «conoció que la razón (*nous*), lo mismo que en las cosas vivas, es también en la naturaleza la causa de toda belleza y orden» (Met. A 3, 894b 15ss). La razón es para él la razón ordenadora del mundo.

Acerca de esa razón o del espíritu, dice Anaxágoras que es ilimitado (*apeiron*), señor de sí mismo (*autokratēs*), no mezclado con ninguna otra cosa, sino que está solo, siendo para sí mismo (*monos autos*

ep'heōutou, B 12, 1ss). Todas las cosas están mezcladas con todas las demás, porque cada una es partícipe de todo, «con excepción del espíritu» (B 11); éste se halla por encima, siendo únicamente para sí, no impedido por nada en su dominio sobre todo (B 12, 7ss); «todo lo domina el espíritu», «todo lo ordena el espíritu» (*ibid.*).

La acción del espíritu acontece en la materia previamente dada. Al principio, todos los elementos estaban mezclados, de manera parecida a como lo estaban –según Empédocles– en el *sphairos*, hasta que comenzó la rotación (*perichōresis*), primeramente desde un punto, pero extendiéndose cada vez más, separando y ordenando las cosas. «Pero nada se separa completamente de otras cosas, sólo el espíritu» (*ibid.*). De él parte el movimiento en torbellino, por el cual todo se plasma y ordena. El espíritu se halla activo siempre y por doquier (cf. B 14).

Este *nous* (la razón) de Anaxágoras ¿se entiende ya como la realidad espiritual o hay que interpretarlo aún como material? También se dice de él que es lo más fino (*leptotaton*) y lo más puro (*katharōtaton*), evidentemente en comparación con las cosas materiales. De ahí la opinión frecuente de que el *nous* es concebido como cosa material (F. Ricken). Pero en contra de esto habla el que «no se halle mezclado» con ninguna otra cosa, sino que esté presente en todo, lo sepa todo y lo domine todo (B 14); que esté solo «consigo» (*eph'hautou*).

Parece que con ello Anaxágoras expresa por vez primera la autorreferencia y la autoposesión, el estar-en-sí del espíritu. De esta manera se piensa seguramente en una realidad espiritual, diferente de las cosas materiales. Pero difícilmente se concebirá todavía como espíritu subjetivo, es decir, como espíritu personal, sino más bien como espíritu objetivo, como la razón del mundo que reina en todo. Aunque este concepto del espíritu no alcanza todavía claridad plena, sin embargo se encamina ya claramente hacia una realidad inmaterial, puramente espiritual.

¿Se piensa con ello en Dios o en algo divino? Anaxágoras no llama nunca a la razón *ho theos* o *to theion*, quizás por la misma objeción que vimos ya en sus predecesores, a saber, que entonces habría que designar al ser supremo como un dios (entre otros dioses). Sería audaz entender lo de *eph'hautou* en el sentido de «por sí mismo», como si se refiriera a un absoluto *ens a se*, a una razón absoluta del ser, a la que nosotros llamamos Dios. Pero en ningún caso se trata del Dios trascendente y personal, por ejemplo en sentido cristiano. No obstante, Anaxágoras prepara el camino para Platón y Aristóteles, los cuales contribuyeron de manera decisiva a esclarecer y profundizar en el conocimiento de la realidad espiritual de Dios.

i) *Demócrito*

A la filosofía de la razón, enseñada por Anaxágoras, se opone el atomista Demócrito, natural de Abdera en Tracia (460-371 a.C.). Fue un erudito polifacético y un investigador de la naturaleza, que pretendía explicar todo devenir y desaparecer por medio del movimiento eternamente necesario –unión y separación– de pequeñísimos «átomos». Los átomos se hallan concebidos en sentido eleático: como los que no han tenido devenir ni son perecederos. Pero la unidad del ser está disociada en una multitud infinita de átomos que se unen o se separan en constante movimiento y que explican así la formación o la destrucción de las cosas materiales. Con ello Demócrito fundamenta no sólo el atomismo, que prosigue durante la Edad Moderna, sino también la perspectiva puramente cuantitativa, a la que considera como el único conocimiento «verdadero» de la naturaleza. Y propugna así una concepción materialista y mecanicista del mundo, en la cual todo está dominado por una rígida necesidad y en la que, por el contrario, no queda espacio alguno para Dios o para fuerzas divinas.

A pesar de todo, parece que Demócrito no pretende negar por completo a los dioses, porque en «máximas» (*gnōmai*), transmitidas en gran número, habla también de los dioses, diciendo, por ejemplo: «Los dioses proporcionan a los hombres todo lo bueno, como hicieron antaño y lo siguen haciendo ahora. Tan sólo lo que es malo, nocivo e inútil, eso ni los dioses se lo concedieron antaño a los hombres ni se lo conceden ahora» (B 175). Será difícil ver cómo encaja esto en una concepción atomista del mundo. Y será difícil también que contribuya a una doctrina acerca de Dios.

j) *Protágoras*

Un giro crítico y escéptico del pensamiento de los sofistas pone fin a la filosofía griega de los primeros tiempos. Aquí nos limitaremos a hablar de Protágoras (480-410 a.C.), de Abdera, cuya sentencia «El hombre es la medida de todas las cosas» caracteriza el giro del pensamiento hacia el hombre: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son» (B 1). Las primeras palabras de este enunciado se citan a menudo con énfasis y, a la vez, se entienden erróneamente. El enunciado está expresado aquí en el sentido subjetivista e individualista que elimina toda verdad válida.

Esto lo muestra también, de manera igualmente significativa, la afirmación escéptica de Protágoras: «De los dioses no sabré decir si

los hay o no los hay, ni tampoco cómo son; pues son muchas las cosas que impiden el saberlo, ya sea la oscuridad del asunto, o bien la brevedad de la vida humana» (B 4). Eso no es ateísmo, sino agnosticismo resignado, que marca el final del pensamiento griego de la época temprana, hasta que en Sócrates salga a la luz algo nuevo que prepare el gran desarrollo de la metafísica por medio de Platón y de Aristóteles.

4. *Visión retrospectiva*

Podemos sintetizar la época de la filosofía «presocrática» afirmando 1) la importancia que tuvo –desde la perspectiva de la historia de los problemas– para la fundamentación de la filosofía, y 2) la que tuvo especialmente para la cuestión filosófica acerca de Dios.

1) La grandeza y la importancia permanente de la filosofía griega de los primeros tiempos reside en el hecho de que en ella, durante el escaso espacio de dos siglos, desde aproximadamente el año 600 hasta el año 400 a.C., salen ya a la luz casi todos los problemas fundamentales, que desde entonces mantienen vivo el interés en el planteamiento de cuestiones filosóficas y en la investigación. Los presentaremos tan sólo a través de unas cuantas palabras clave.

–Unidad y pluralidad. La pluralidad de las cosas presupone una razón común, la unidad de la razón primordial según los pensadores de Mileto, hasta llegar a la unidad del ser según Parménides, frente a la pluralidad de los átomos según Demócrito.

–El ser y el devenir. Preparada esta cuestión por los pensadores de Mileto, se llega a la oposición entre el ser en reposo, según Parménides, y el devenir en constante movimiento, según Heráclito, hasta los ulteriores intentos por mediar entre ambas posturas.

–Finito e infinito. Desde la razón primordial ilimitada e indeterminada (*apeiron*) de Anaximandro, pasando por el ser temporalmente ilimitado (eterno), pero limitado espacialmente (en forma de esfera) en Parménides, hasta llegar a la razón ilimitada (*apeiron*) en Anaxágoras y a la multitud ilimitada de los átomos en Demócrito.

–Materia y espíritu. Desde el primer intento, realizado por Anaxímenes, por concebir la razón primordial como espíritu según el símbolo del aire (*pneuma kai aēr*), hasta llegar a la oposición entre la razón del mundo, según Anaxágoras, y la concepción atomista y materialista del mundo según Demócrito.

–El mundo y Dios. Para superar la creencia primitiva en los dioses, se desarrolla un concepto más elevado acerca de Dios, lo «Uno y To-

do» (*hen kai pan*) de Jenófanes, la sabiduría divina (intuición del *Logos*) en Heráclito, el Dios de Empédocles y la razón del mundo en Anaxágoras.

–Inmanencia y trascendencia. Con ello se piensa en un «Dios del mundo», un poder divino superior que reina en este mundo, que plasma significativamente y domina el acontecer del mundo, pero que todavía no es un Dios que sobrepase al mundo, un Dios verdaderamente trascendente; es, en este sentido, un «Dios cósmico».

2) En lo que respecta a la cuestión acerca de Dios, resulta lo siguiente.

–Un Dios del mundo. Por la investigación acerca de la naturaleza y de los acontecimientos de la naturaleza se plantea la cuestión acerca de un principio divino; este principio permanece en el marco de la explicación de la naturaleza. Se trata de un Dios del cosmos, un Dios que actúa en todo ordenando y plasmando el mundo.

–Un Dios del pensamiento. Este Dios no es ya un dios de las creencias míticas, sino un Dios del pensamiento racional, pero que no intenta jamás probar su propia existencia. Esa existencia se impone al pensamiento. No se trata primordialmente de la cuestión acerca de las pruebas de la existencia de Dios, sino de la cuestión acerca de «cómo» y «en calidad de qué» habrá que concebir a lo divino. Este pensamiento llega a un Dios del mundo, un Dios cósmico.

–¿Un Dios del hombre? La vida del hombre permanece ligada al orden divino del acontecer natural. Pero ni Dios plantea exigencias al hombre –el deber moral es ley de la naturaleza, no mandamiento de Dios– ni es posible orar a ese Dios, esperar de él ayuda, protección y bendición. No es un Dios al que haya que tributar adoración religiosa, sino un Dios del pensamiento filosófico, que no llega, por tanto, al Dios o a los dioses de la creencia religiosa, y que por eso no los puede sustituir ni desplazar.

–Sujeto y objeto. Para el pensamiento griego de los primeros tiempos, el sujeto y el objeto no están separados; el sujeto no se contrapone todavía al objeto como otra cosa distinta. El hombre está ligado al acontecer del mundo; su pensamiento es partícipe de la razón del mundo, la cual él experimenta como poder divino. La reflexión sobre el propio pensar y querer no comienza sino con la Sofística, y conduce hasta Sócrates, en quien por vez primera llega a tener vigencia una relación completamente nueva con Dios: se llega a un Dios que le habla internamente y le pone exigencias.

2
LA METAFÍSICA CLÁSICA Y LA ANTIGÜEDAD MÁS TARDÍA

Con Sócrates comienza un nuevo período del pensamiento filosófico. Él acepta el giro antropológico de los sofistas, pero no su actitud crítica y escéptica, sino que llega a ser quien prepara el camino para la metafísica clásica, desarrollada por Platón y Aristóteles. Éstos constituyen los logros supremos, no sólo del pensamiento griego, sino de toda la historia de la filosofía, en cuya tradición entran marcando el rumbo. En la cuestión acerca de Dios, los dos pensadores llegan por caminos diversos al resultado parecido de un conocimiento puramente espiritual de Dios. Este hecho sigue influyendo, en parte, en otras escuelas filosóficas, especialmente en el neoplatonismo de la antigüedad tardía, en el cual el objetivo religioso irrumpe con importancia central y conduce al ensayo de una gran síntesis de toda la filosofía griega clásica. Iremos siguiendo este desarrollo de la historia del pensamiento en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios.

1. *Sócrates*

Sócrates (469-399 a.C.) ocupa un puesto especialmente importante. No se cuenta ya entre los sofistas, mas tampoco pertenece aún a la metafísica clásica; simplemente la prepara. Sócrates no escribió nada; sólo enseñó oralmente. Por eso dependemos de los relatos que hablan de él, los cuales sin embargo no concuerdan plenamente. Platón, en los diálogos, hace casi siempre que Sócrates sea el portavoz de su propia doctrina. Mayor valor histórico tienen los escritos tempranos de Platón, la *Apología de Sócrates* y el diálogo *Critón*. Jenofonte, a su vez, se deja llevar por la intención de defender a Sócrates y de realzar sus logros, pero parece que en esta tarea utilizó también otros relatos. De todos modos, poseemos una imagen de Sócrates lo suficientemente segura como para que podamos destacar los rasgos principales de su doctrina.

a) *El valor moral*

Sócrates no tiene interés en explicar la naturaleza, ni se interesa en absoluto por la filosofía puramente teórica. Es un pensador práctico, que se preocupa únicamente por el hombre, por el valor ético, por el deber moral del hombre. En constantes diálogos con los ciudadanos de Atenas, Sócrates les pregunta –insistiendo sin cesar– si reflexionan sobre lo que están haciendo. Pregunta acerca de la esencia de las virtudes, de la justicia, de la moderación, etc.; acerca de lo bueno en general.

Es verdad que Sócrates piensa que no captamos plenamente el bien mismo, pero que lo conocemos hasta el punto de que podemos practicar el bien. Jenofonte nos transmite la pregunta de Sócrates: «Si la libertad (*eleutheria*) no consistirá en hacer lo mejor (*prattein ta beltista*)» (Mem. 4, 5, 3). Pero sólo será capaz de hacer el bien y de hacer lo mejor posible el que sepa acerca de ello; y aquel que lo sabe, también lo hace. Que Sócrates sostuvo esta opinión, más tarde denominada «intelectualismo ético», es algo que se halla bien atestiguado en Platón (Prot. 345d s etc.) y en Jenofonte (Mem. 3, 9, 4-6), así como también por medio de la objeción de Aristóteles de que con ello quedaría suprimida la libertad moral (Nik. Eth. 4, 3, 1144b 19s, 29s). Si Sócrates pensaba así o no, lo dejaremos en suspenso. Pero lo cierto es que él considera el recto saber como la razón de la virtud y que, por tanto, la virtud puede enseñarse lo mismo que el saber.

Sócrates es, ciertamente, el primero en reconocer el valor absoluto de lo moral, un valor que no puede compensarse con ningún otro y que supera incluso al valor de la vida. No la vida misma, sino únicamente una vida buena y virtuosa tiene verdadero valor. Nunca se debería cometer una injusticia con otras personas, ni hacerles daño alguno, aun en el caso de que uno mismo padezca injusticias. Es preferible sufrir injusticias a cometerlas (Platón, Gorg. 508d–509c). Sócrates quiere obedecer incondicionalmente a las leyes del Estado (*polis*), aunque un juicio injusto le lleve a la muerte. La obligatoriedad del precepto moral se manifiesta en la propia conciencia. En la conciencia moral Sócrates escucha una voz divina o «daimónica» que le habla internamente y que de forma imperiosa le disuade de cometer una injusticia, aunque nunca le impulsa positivamente a hacer cosa alguna (esp. Apol. 31c-d, 40a).

b) *Lo Divino*

El hecho de que Sócrates haga caso de lo que le dice su *daimonion*, junto a la inculpación de que está corrompiendo a la juventud, se con-

vierte en la grave acusación de impiedad (*asebeia*) formulada contra él, porque no adora a los dioses del Estado y pretende introducir una nueva deidad. En todo ello era cierto que Sócrates no entendía los dioses y el culto de los mismos en un sentido mítico-mágico, sino que quería conducir a una concepción más pura y espiritualmente purificada. Para los atenienses, Sócrates era un exhortador molesto y un peligroso innovador, cuyos objetivos ellos no entendían. No le diferenciaban de los sofistas, cuyo pernicioso escepticismo (Protágoras, B 5) o impiedad abierta (Critias, B 25) eran un serio peligro. Pero precisamente esto no era verdad en el caso de Sócrates; ahí reside lo injusto de su condena.

Según Jenofonte (Mem. I, 4), Sócrates no sólo defendía la adoración de los dioses, sino que por el orden significativo y finalista que reinaba en el mundo, especialmente por la obra de arte que era el cuerpo humano con sus miembros, dominados por el alma racional, reconocía la existencia de una razón divina (*nous*) que reina en todo, y en la cual tiene participación el alma del hombre. En esto se deja sentir la influencia de la doctrina de Anaxágoras acerca del *nous*, pero éste no habla nunca de Dios o de los dioses. Por el contrario, Sócrates enseña que el orden de la razón se deriva de los dioses (*theoi*), pero sin mencionar a ningún dios en particular. El poder ordenador de los dioses se compendia en lo «divino» (*theion*) o sencillamente en «Dios» (*theos*). Él es «tan grande y de tal índole, que a la vez lo ve todo y lo oye todo, está presente en todas partes y al mismo tiempo se preocupa de todo» (*ibid.* 4, 18).

Aquí Sócrates sobrepasa el pensamiento cósmico existente hasta entonces, e incluso a la razón anónima del mundo propugnada por Anaxágoras, y habla de un Dios que se vuelve hacia el hombre y «se preocupa» de él. «A Dios (*theos*) no le basta preocuparse del cuerpo, sino que, lo que es más grande, engendró también en el hombre la excelente alma. Pues ¿qué otro ser vivo ha llegado a ser consciente, si no es el alma humana, de que hay dioses que han compaginado en orden lo más grande y lo más bello?» (*ibid.* 4, 13).

La Deidad a la que se refiere Sócrates es un Dios del hombre, que no sólo se manifiesta en oráculos y señales prodigiosas (*ibid.* 4, 15), sino que además habla a la conciencia de cada individuo; el hombre escucha en ello una «voz» divina (cf. Apol. 31c-d; 40a, etc.). Esa voz es un *daimonion*, algo divino que hace de mediador «entre Dios y los mortales» (Symp. 202 d-e). Es el Dios que ordena y domina con la razón el universo, pero que en lo más íntimo de la conciencia del hombre se experimenta como vinculación con el bien. Esto abre un acceso completamente nuevo a Dios. Este Dios no es sólo un Dios del

mundo, del orden cósmico, sino que es al mismo tiempo el Dios del hombre y de sus vínculos éticos. Sócrates recoge con ello el giro de los sofistas hacia un pensamiento antropológico práctico, pero vinculándolo con Dios. Y así, ese Dios, como quintaesencia de lo divino, se convierte también en la quintaesencia del bien, señalando ya anticipadamente hacia el bien según Platón. Si Sócrates también oró a ese Dios o a su *daimonion*, si se dirigió personalmente a él y le adoró religiosamente, es cosa que no sabemos. Él oraba más bien a los antiguos dioses. Incluso poco antes de morir, cuando había bebido la copa de cicuta y veía acercarse la muerte, exhorta a su amigo Critón: «¡Hemos de sacrificar un gallo a Asclepio! ¡Así que ofréceselo y no dejes de hacerlo!» (Phaid. 118).

De Sócrates dimanaron influencias decisivas, no sólo sobre Platón, sino también sobre una serie de «escuelas» éticas (en el sentido más amplio de la palabra): la escuela megárica, la cirenaica, la cínica, etc. Todas ellas proceden de discípulos de Sócrates, pero todas se alejan mucho de él. Su maestro había sido demasiado grande para que ellos pudieran comprender y aceptar plenamente sus ideales. Ni la exigencia absoluta de lo moral ni el escuchar la voz divina que habla en la conciencia son ideas que tengan continuidad en esas escuelas, y llegan pronto a carecer de importancia; esto ocurre desde luego en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios. Tan sólo Platón desarrolla los comienzos socráticos, creando un pensamiento filosófico verdaderamente grande.

2. *Platón*

Platón (427-347 a.C.), de una familia de la antigua aristocracia de Atenas, es discípulo de Sócrates, funda y dirige la escuela filosófica de la Academia, la cual subsiste durante muchos siglos, y emprende varias veces grandes viajes, yendo principalmente a Siracusa, en Sicilia, donde quiere realizar sus planes políticos, aunque no llega a tener éxito. Mayor será su influencia filosófica. Así lo atestigua, por de pronto, la transmisión de sus escritos. De todos los anteriores maestros se conservan únicamente fragmentos. En cambio, de Platón ha llegado hasta nosotros un voluminoso legado de escritos, entre los cuales son auténticos, con seguridad, al menos veintisiete diálogos y algunas cartas.

Nos limitaremos, también en este caso, a la cuestión acerca de Dios. Platón es el primero, que nosotros sepamos, que habla de «teo-

logía» (*theologia*) en el sentido del discurso o de la doctrina acerca de Dios o de lo divino (Pol. II, 379a). Esta teología se halla en tan íntima relación con la doctrina de las ideas, el núcleo de su filosofía, que tendremos que comenzar por ella.

a) *La doctrina de las ideas*

Platón, partiendo de las enseñanzas de Sócrates, se pregunta cuál es la esencia de las virtudes. ¿Qué es la valentía, la sensatez, la justicia? Nosotros juzgamos acerca de las diversas acciones, según sean justas o no. Pero para esto debemos saber primero lo que es la justicia. Qué es la justicia, qué es el bien mismo, no lo encontramos nunca como una cosa aprendida por la experiencia. Pero sabemos lo que es, y medimos por ella los contenidos de la experiencia. Platón es el primero en conocer que no todo el saber se adquiere por los contenidos de la experiencia, sino que hay un saber que precede a dicha experiencia, pero que se integra en ella como condición y norma. De Platón procede la forma primordial de lo que (desde Kant) se denomina conocimiento «apriorístico» –con todas sus consecuencias y los problemas que de ello se derivan–. ¿De dónde procede ese conocimiento? Primeramente Platón trata de explicarlo mediante el recuerdo (*anamnēsis*) de una visión de las ideas que se tuvo con anterioridad a esta vida. Presupone la preexistencia del alma espiritual, la cual sólo posteriormente y con carácter provisional queda vinculada al cuerpo terreno. Es un revestimiento mítico de la idea filosófica. Ahora bien, así como la verdad es imperecedera, así también el alma tiene que ser igualmente inmortal. Platón es el primer filósofo que no sólo habla de la inmortalidad del alma espiritual del hombre, sino que además intenta probarla. De ello trata principalmente el diálogo *Fedón*, que describe la conversación de Sócrates antes de su muerte. La razón de la inmortalidad reside en la vigencia eterna de lo verdadero. El alma misma es de una índole semejante a las ideas y pertenece a la verdad eterna. De ahí se sigue para Platón no sólo lo imperecedero del alma, sino también su eterna preexistencia.

Con esto se asocia en Platón el problema fundamental acerca de la unidad y la pluralidad. No sólo las acciones humanas se hallan bajo normas universales y necesarias, por ejemplo, la norma de la justicia, sino que todas las cosas coinciden en que poseen una esencia común (*eidos*, *idea*) de índole y género, por ejemplo, los hombres coinciden en poseer la esencia común del ser humano. Lo común es unidad en medio de la pluralidad. Lo común presupone la unidad con anteriori-

dad a la pluralidad, es decir, para Platón, la unidad de la «idea» universal y eternamente inmutable; por ejemplo, la idea del hombre, que no viene dada empíricamente, sino que abarca originalmente todas las posibilidades del ser humano.

Las numerosas cosas particulares participan de la «idea» pura de su esencia (*methexis* = participación), la imitan y tienden a realizarla de manera cada vez más pura (*mimēsis* = imitación). Platón esboza así una cosmovisión teológica participatoria. Esta misma relación de participación e imitación determina también el conocimiento racional del hombre. Este conocimiento participa de la idea eterna y se ajusta a ella en el pensar conceptual. Ahora bien, en Platón, en lugar del recuerdo de una visión de las ideas, aparece más tarde en primer plano un procedimiento dialógico y dialéctico para el conocimiento de las ideas verdaderas.

Platón está convencido de que, a la intuición universal y necesaria, si es verdadera, ha de corresponderle un objeto adecuado, es decir, una esencia igualmente universal y necesaria y, por tanto, inmutable: la idea eterna como realidad objetiva y subsistente en sí. Las ideas no son cosas, sino que están sustraídas al «mundo sensorial» de las cosas; constituyen otro mundo distinto, «suprasensible», puramente espiritual. Este mundo es la verdadera realidad, el genuino ente (*ontōs on*) en contraste con la apariencia irreal (*mē on*) del mundo de los sentidos. El alma del hombre, ordenada por medio de la intuición de la razón hacia las ideas eternas, pertenece –ella misma– al mundo suprasensible. Allí reside su origen, su patria, a la que tiene que regresar. Platón es el primero en conocer claramente una realidad espiritual, diferente del mundo material de los sentidos. En Anaxágoras, el ser puramente espiritual de la razón (*nous*) podría ser aún cuestionable; él prepara la intuición de Platón. Pero en éste llega a expresarse claramente el conocimiento del ser espiritual como el de la verdadera y genuina realidad.

La preponderancia de esta intuición espiritual relega otras cosas. Con toda su grandiosidad, el pensamiento de Platón sigue siendo genialmente unilateral; suscita problemas que históricamente tendrán una gran influencia. Por de pronto, la absolutivización de la esencia universal conduce más tarde, en el marco de la teoría del conocimiento, al problema de los universales, ontológicamente a una depreciación –de graves consecuencias– no sólo de lo individual frente a lo universal, sino también de todo el mundo de la experiencia frente al único ser verdadero de las ideas. La contraposición platónica entre la materia y el espíritu conduce al dualismo del cuerpo y el alma en el hombre: del hombre cuya esencia reside únicamente en el alma espiritual.

La depreciación del mundo y del cuerpo conduce a una evasión del mundo, acompañada también por consecuencias éticas y ascéticas, que penetra profundamente en el ámbito cristiano. Sin embargo, no nos detendremos a estudiar la doctrina de Platón sobre el alma, la virtud y el Estado, sino que nos limitaremos a su doctrina acerca de Dios, tal como ésta se deriva de la doctrina de las ideas.

b) *El bien mismo*

Las esencias de todas las cosas terrenas constituyen un mundo espiritual de ideas (*kosmos noētos*), accesible únicamente a la razón, el cual se halla en múltiple relación de supraordenación y subordinación y constituye la comunidad de las ideas (*koinonia tōn eidōn*: Soph.). Ahora bien, si toda pluralidad presupone la existencia de una unidad superior, entonces las ideas tienen que fundamentarse en una idea suprema. Esa idea es para Platón el «bien» (*agathon*) como la suma de todo bien, el ser bueno mismo, la plenitud y el origen de todos los contenidos y cualidades positivos. Lingüísticamente, el bien en Platón es de nuevo un abstracto neutro, que no significa una cosa buena, sino la suma del bien, el bien mismo. A esto Platón, en muchos pasajes (Pol., etc.), lo denomina lo «divino» (*theion*) o el «Dios» (*theos*). Es un concepto elevado de Dios, un concepto puramente espiritual y rico, que Platón desarrolla de diversas maneras.

En el libro sexto de la *Politeia* («República») Platón ofrece la imagen del sol. Así como en el ámbito del mundo sensible la luz del sol es condición para que nosotros percibamos en luz y colores el mundo multiforme, así también en el ámbito suprasensible la idea del bien es la razón de que nosotros conozcamos lo verdadero, lo bueno y lo bello. Todas las cosas se hallan a la luz del sol, participan en la idea del bien que irradia su verdad en ellas, las hace conocibles (objetivamente) como verdaderas y buenas y bellas; gracias a esto las cosas son «inteligibles» (*noēton*, ónticamente verdaderas). De igual modo, nuestra alma participa (subjetivamente) en la idea del bien, que irradia sobre nuestra razón la luz de la verdad y le proporciona la capacidad del conocimiento espiritual.

Si en el pensamiento presocrático no se había establecido aún separación entre el sujeto y el objeto, vemos que en Platón aparece ya más claramente la dualidad: como cognoscibilidad de las cosas y como poder conocedor de la razón. Pero la dualidad presupone una unidad precedente, en la cual su oposición no sólo se supere sino que

también se fundamente. La idea suprema es la razón de la unidad entre la cognoscibilidad (objetiva) de las cosas y el poder conocedor (subjetivo) de la razón. Ambos tienen su origen en el sol del espíritu.

La ascensión a este conocimiento lo describe la famosa alegoría de la caverna en el libro séptimo de la *Politeia* («República»). Los que están encadenados en la caverna ven únicamente las sombras que proyectan las imágenes de las cosas. Si uno de ellos se viera liberado, encontrándose aún cegado por el fuego, podría conocer las obras de las imágenes. Y si saliera de la caverna, una vez habituado a la luz, entonces no sólo conocería las imágenes, sino las cosas reales y finalmente conocería el sol, primeramente reflejado tan sólo en el agua, pero luego lo vería en sí mismo como fuente de la luz. Mas si regresara a la caverna y contara lo que ha visto, los allí encadenados no le creerían, sino que se burlarían de él. Permanecen cautivos en la apariencia del mundo de las sombras.

Platón quiere mostrar con ello la oposición entre los hombres que permanecen atados al mundo irreal de los sentidos y no conocen ninguna otra cosa, y los que ascienden al conocimiento de la verdadera realidad. Esto es para él una auténtica «formación» (*paideia*). Consiste en la progresiva ascensión hasta el saber superior acerca del verdadero ser de las ideas, que se manifiesta a la luz de la suprema idea y conduce al conocimiento del bien mismo, al conocimiento de Dios.

Sin embargo, esta ascensión no es sólo un proceso intelectual del progreso del conocimiento, sino que –algo muy significativo del pensamiento de Platón– es un proceso impulsado por la aspiración del amor (*erōs*). Esto se expresa especialmente en el diálogo *Symposion* («Banquete»), en el cual el amor, inflamado al principio por la belleza sensible, se eleva hasta el amor espiritual de la belleza del alma, y posteriormente se eleva más aún tendiendo a la verdad, a lo bello y bueno (*kalon k'agathon*), hasta que por fin se consuma en el amor a la plenitud y al origen de todo lo bello y lo bueno: en el amor a la idea del bien.

El *Symposion* de Platón no muestra hostilidad hacia el mundo y el cuerpo, antes al contrario: el amor físico y sensible (el amor erótico) suscita el movimiento del amor espiritual que tiende hacia más arriba. En este sentido, el *Symposion* sigue teniendo mucha influencia en la historia. Se convierte en impulsor de la tendencia espiritual y mística a la ascensión del alma a Dios y a la unión de amor con Dios; ya sucede entre los neoplatónicos, pero también posteriormente, en el ámbito cristiano desde Agustín hasta el *Itinerarium mentis ad Deum* de Buenaventura y hasta otros escritos místicos que se hallan bajo influencia platónica.

c) *Dios y el mundo*

La interpretación que Platón hace de «Dios», sin embargo, suscita algunos problemas. Uno de ellos se refiere ya a la realidad o a la condición ontológica de la «idea» del bien. Esa idea, como dice Platón, está *epekeina tēs ousias* (Pol. 6, 509b), más allá ¿del ser, de la esencia, de las cosas que son? El concepto de *ousia* no está claro; de ahí la vacilación de las interpretaciones que se vienen dando hasta el día de hoy. ¿Querrá decirse con ello que la idea no es una estructura real, sino sólo una estructura ideal, sustraída a toda realidad óntica y a una determinada esencia? En contradicción con eso se halla el que el mundo de las ideas es, para Platón, lo que es verdaderamente (*ontōs on*), la auténtica realidad, que ontológicamente posee más ser que el mundo empírico. Por consiguiente, la idea del bien ¿«carecerá de esencia», fluirá en las cosas sin poseer una propia determinación esencial? Sin embargo, las ideas, en Platón, se hallan claramente diferenciadas de las cosas del mundo y, por tanto, son algo determinado «esencialmente». Por lo de «más allá» (*epekeina*) del ser y de la esencia solamente se puede entender que el mundo de las ideas, sobre todo el bien mismo, es algo completamente distinto del ser y de la esencia de las cosas del mundo sensible, muy superior a ellas en ser, en vigencia del ser y en contenido del ser. Con ello se enuncia la alteridad del ser espiritual (inteligible) frente a las cosas materiales perceptibles por los sentidos, y nuevamente la alteridad de la primera razón del ser frente a todo lo concretamente individual. La idea del bien es suprema realidad, es el Dios (*ho theos*) de Platón.

Este Dios, según el libro décimo de la *Politeia*, es el origen de todas las demás ideas, por cuanto éstas no sólo participan (*methexis*) de la plenitud de Dios y tienden a imitarla (*mimēsis*), sino que también proceden de la acción de Dios. Él «obra todo» (Pol. 10, 596c), él «sabía todo y hacía todo» (*ibid.*), él es el hacedor primordial (*phytourgos*) y el plasmador del mundo (*demiourgos*). De su acción proceden las demás ideas y por ella proceden las cosas del mundo. Asimismo, Platón entiende que la idea del bien está animada y posee alma (*Sophistes*, «Sofista»); le atribuye razón (*phronēsis*), recogiendo así pensamientos de Heráclito (*logos*) y de Anaxágoras (*nous*).

La relación entre Dios y el mundo la expone Platón bajo diversos aspectos. «Todo lo que llega a ser tiene necesariamente una causa (*aition*) de su devenir; porque es imposible que algo llegue a ser sin una causa» (Tim. 28a). Esta intuición apunta ya anticipadamente hacia la frase de Aristóteles que habla del movimiento y hacia el principio de

causalidad de la tradición metafísica. Constituye también el fundamento de la idea de Platón acerca de una prueba de la existencia de Dios. Esta idea (*Nomoi* [«Leyes»]) parte de que el orden y la belleza del mundo no pueden haber surgido por la casualidad ni pueden deberse únicamente a los elementos materiales fundamentales (fuego, agua, aire y tierra), sino que surgieron tan sólo por un movimiento ordenador con sentido que procede del alma (*psychē*). Ella es el «origen de todo movimiento», por ser el «movimiento que se mueve a sí mismo» (*Nomoi* 895). El mundo está animado y vitalizado divinamente; en este sentido, «Todo está lleno de dioses» (según Tales, Nom. 899b). Ahora bien, sólo puede haber un único orden del mundo y, por tanto, sólo puede haber una sola «alma del mundo», que es divina.

Esta idea la desarrolla el diálogo *Timeo*, cosmológicamente importante, aunque también abundante en problemas. La *Politeia* presenta ya a Dios (*theos*) como el demiurgo (*dēmiourgos*), como el ordenador y plasmador del mundo. En el *Timeo* es el Dios el que dio el alma a este mundo, la «puso en su centro» (Tim. 34b), a fin de hacer que por ella el mundo llegara a ser un «ser animado y dotado de razón», más aún, una «feliz deidad» (*ibid.*). Cómo se relacionan estos enunciados con las demás enseñanzas de Platón es difícil de interpretar. Si el «Dios» se entiende siempre como la idea suprema del bien, entonces parece identificarse con el demiurgo, el cual, con la mirada puesta en las ideas eternas, plasmó el mundo y puso además el alma del mundo. ¿O acaso, como algunos piensan, Dios mismo llega a ser el alma de ese mundo divino? Entonces es un Dios inmanente al mundo, que anima al mundo ordenándolo según ideas eternas. ¿Se piensa con ello en un acontecer divino de comunicación, por ejemplo, en el sentido de la emanación neoplatónica, en la cual Dios, permanentemente, sale a la vez de sí mismo, entra en el mundo y retorna luego a sí mismo? Precisamente el diálogo *Timeo* tuvo gran influencia en el pensamiento neoplatónico, como atestiguan Proclo y otros.

En los diálogos posteriores de Platón surgen además otros problemas y aporías en relación con la doctrina de las ideas, los cuales afectan a la doctrina platónica acerca de Dios. Se derivan ya de la ampliación de la doctrina de las ideas, aplicada también a las cosas de la naturaleza y a los productos del arte, así como a las cualidades de las cosas y a todo aquello de lo que nos formamos conceptos. Según eso, no sólo hay ideas del bien y de lo bello, sino también de lo malo y de lo feo; no sólo de las virtudes, sino también de los vicios. Pero sobre todo la doctrina de Platón se ve gravada por el aspecto numérico de las

ideas, que aparece en diálogos posteriores (*Timeo*, *Filebo*, *Parménides*). Por influencia pitagórica, Platón ofrece en ellos el enfoque inicial de una matematización de las ideas y, por tanto, de una disolución de la realidad en relaciones numéricas, es decir –expresándolo en la problemática de la Edad Moderna–, de una reducción de la calidad a la cantidad. Platón ofrece un primer enfoque de ello. Sin embargo, eso no pasa de ser un primer enfoque o, según el estilo platónico, un audaz ensayo del pensamiento, en el cual no se prosigue ulteriormente. Aristóteles no colaboró en este punto; ello fue una razón (entre otras) para que se separara de Platón y fundase su propia escuela.

d) *Repercusiones*

Más importante aún para la ulterior «eficacia histórica» de Platón es la cuestión acerca de la esencia de las ideas. Según la interpretación tradicionalmente reinante, las ideas existen como esencias subsistentes en sí (*ideae separatae*). A esto se opone la pregunta: ¿No se entenderán ya las ideas como pensamientos de un Dios pensante, a saber, de Dios mismo? Esta interpretación se encuentra ya desde muy pronto en la Academia, y es la interpretación predominante en el neoplatonismo. Para Plotino, las ideas son pensamientos, pero no del divino Uno primordial mismo, sino de la razón (*nous*), de la primera emanación que procede de la razón primordial divina. También en el pensamiento neoplatónico cristiano de Agustín las ideas se convierten en pensamientos, pero ahora en pensamientos de Dios mismo: ideas eternas en la mente de Dios (*ideae in mente divina*). De esta forma, la doctrina platónica de las ideas tiene entrada en el pensamiento cristiano. Tan sólo a comienzos de la Edad Moderna esas ideas llegan a ser, según Descartes, «ideas innatas» (*ideae innatae*) de la mente humana (*ideae in mente humana*), y siguen influyendo hasta convertirse en las ideas de la razón pura según Kant. Todo esto a consecuencia de las enseñanzas de Platón. Para terminar, habrá que decir sobre la doctrina platónica acerca de Dios que, por muy problemática que pueda ser –bajo algunos aspectos– su doctrina sobre las ideas, sin embargo su doctrina acerca de Dios es grandiosa e importante. Platón penetra con su pensamiento hasta llegar al Ser supremo, que es la plenitud de todo lo verdadero, bueno y bello, la suma de toda perfección, y de quien proceden todo orden y belleza del mundo, también todas las normas de la acción humana buena. Este Dios, según parece, es un ser espiritual y que actúa racionalmente. Si es también un espíritu subjetivo, un ser que de algún modo deba concebirse como persona, a quien uno pueda

dirigirse personalmente, un ser a quien haya que adorar religiosamente, eso tendrá que quedar en suspenso. Lo seguro es que ese Dios no es el creador del mundo, sino únicamente su ordenador y rector (demiurgo). Pero ese Dios es la meta de toda aspiración llena de sentido, de todo amor a lo más excelso, a lo mejor y a lo más bello. En este sentido, Platón entró en la tradición y contribuyó a darle su orientación hacia Dios, hacia la búsqueda y el anhelo de Dios, hasta llegar a la unión mística con él, como una herencia que sigue influyendo a través de todos los tiempos.

3. *Aristóteles*

El más insigne discípulo de Platón es Aristóteles (383-322 a.C.), el cual aprendió mucho de aquél, aunque en cuestiones fundamentales se aparta de él; funda una escuela propia en Atenas, la escuela «peripatética», que toma el nombre del «paseo porticado» (*peripatos*) en el *Lykeion*, el bosque sagrado del Apolo *Lykeios* (de ahí el nombre de «Liceo»). Aristóteles, que junto a Platón ha sido el filósofo más importante en la historia del pensamiento occidental, legó una extensa obra que comprende escritos de lógica, filosofía de la naturaleza, metafísica, ética, etc. Mientras que el orden de sucesión temporal de los escritos de Platón puede establecerse con alguna certeza, vemos que apenas resulta posible ordenar cronológicamente los escritos de Aristóteles. La diversa índole de los escritos, así como la complicada historia de su redacción y de la tradición textual indujeron a la moderna investigación a abandonar el esfuerzo por elaborar una cronología y a renunciar, por tanto, prácticamente a trazar la historia del desarrollo del pensamiento aristotélico (y/o postaristotélico). Son muchas las cosas que siguen estando oscuras. Pero eso no importa aquí. Hemos de tomar los escritos tal como los encontramos, y adentrarnos en ellos en la medida en que se refieren al problema filosófico acerca de Dios.

a) *Metafísica*

Así como esta cuestión en Platón se halla estrechamente relacionada con la doctrina de las ideas, así también en Aristóteles se halla íntimamente entrelazada con los principios fundamentales de su metafísica. La «filosofía primera» (*prōtē philosophia*) –más tarde denominada metafísica– es la ciencia que trata del ente en cuanto ente (*on hē on*, Met. 4, 1003 a 21), cuyas «razones (*archai*) y causas (*aitiai*)» hay que

investigar (Met. 6, 1025 b 3s). El «primer y más dominador principio (*archē*)» es lo «divino» (*theion*, Met. 7, 1064 a 37s). La ciencia «acerca del más preciado (*timiōtaton*) entre todo ente» (Met. 7, 1065 a 4s) es la ciencia suprema, la «ciencia teológica» (*theologikē epistēmē*, *ibid.* 3-5), la más alta posibilidad del conocimiento humano. Así, la filosofía primera misma se convierte en la doctrina filosófica acerca de Dios.

En este punto Aristóteles coincide con Platón. Pero difiere de él en principios filosóficos que conducen a ello. Aristóteles rechaza decididamente la doctrina de Platón sobre las ideas, y lo hace principalmente por una razón que menciona con frecuencia: «La esencia no puede separarse de aquello cuya esencia es» (Met. 1, 991 b 1s). Si yo soy un hombre, entonces me corresponde a mí mismo la esencia del hombre. Yo no sólo participo en una idea –separada y superior a mí– del hombre, sino que yo mismo estoy determinado por la esencia del hombre. Así que ya con esto Aristóteles se vuelve más a la realidad concreta de la experiencia. Por medio de las ideas la realidad no haría más que «duplicarse» innecesariamente, sin que por ello se explicara.

Aristóteles rechaza la doctrina de Platón sobre las ideas, pero no rechaza, en absoluto, la cuestión acerca de la esencia de las cosas. La esencia (*eidos*) como idea (*idea*) trascendente que vemos en Platón, se convierte según Aristóteles en la forma esencial inmanente (*morphē*). No viene dada por una visión de las ideas, sino que se adquiere por medio de la abstracción (*aphairēsis*) a partir de la experiencia. Para Platón, tan sólo la idea eterna es la que es verdaderamente (*ontōs on*), en contraste con la sola imagen a modo de sombra (*mē on*) que hay en las cosas particulares; por eso la idea universal era la «primera substancia» (*prōtē ousia*). Para Aristóteles, la cosa real y concreta es el verdadero ente (*to on*) y, por tanto, la «primera substancia»; en cambio, la esencia universal, que aprehendemos conceptualmente partiendo de aquélla, es la «segunda substancia». Con ello Aristóteles supera el dualismo platónico y convierte el mundo concreto de la experiencia en el punto de partida del análisis y la reflexión filosóficas.

El mundo de la experiencia se halla en constante movimiento (*kinēsis*), en devenir y en cambio; eso lo habían conocido ya Heráclito y Platón. De ahí parte Aristóteles para investigar las razones del movimiento y para conocer, a partir de ello, los principios del ser. El movimiento no significa solamente cambio de lugar, sino toda manera del devenir y crecer, es decir, de una transición de la posibilidad (*dynamis*, *potentia*) a la realidad (*energeia*, *actus*). Con esta distinción Aristóteles resuelve en principio la contradicción del devenir en Heráclito y en Parménides. Esta distinción llega a ser fundamental para el pensa-

miento aristotélico, que en lo sucesivo se designó, a menudo acertadamente, con el nombre de metafísica del acto y de la potencia.

Ahora bien, todo devenir o desaparecer, todo cambio acontece en la sucesión del tiempo. No hay sucesión temporal sino cuando algo acontece. El primer acontecimiento que lo abarca todo, que fundamenta el transcurso constante del tiempo, es para Aristóteles el movimiento eterno del cielo estelar, es decir, un cambio de lugar, un cambio que permanece eternamente igual y que transcurre en la forma perfecta del círculo: la rotación eterna de las estrellas (Met. 12, 1072 a 21-23).

b) *El Dios motor inmóvil*

El movimiento eterno del cielo lo escoge Aristóteles como principio para enfocar la doctrina acerca de Dios en el libro duodécimo de la *Metafísica*. A este movimiento, como a cualquier otro, se le aplica la sentencia acerca del movimiento, que él acentúa repetidas veces: Todo lo que se mueve es movido por otro (Phys. 7, 241 a 4s; b 24; cf. 242 a 13s, etc.). Este principio, formulado en latín, entró en la tradición: «Quidquid movetur ab alio movetur» (cf. Tomás de Aquino, Sth I, 2, 3 c, etc.). Esto se aplica también al movimiento del cielo. Exige un motor (*kinoun*) como causa del movimiento. Pero como el movimiento es eterno, el motor tendrá que ser también eterno. No obstante, si el motor se halla a su vez en movimiento, entonces tendrá que ser movido por algo distinto. De ahí se seguiría un *regressus in infinitum* que no explicaría nada, si no existiera un Primero (*prōton*) que mueva, pero que él mismo no se halle en movimiento: un primer motor inmóvil (*prōton kinoun akinēton*, Met. 12, 1073 a 27), al que Aristóteles denomina el «Dios» (*ho theos*).

Sobre la cuestión acerca de «cómo» mueve todo lo demás, vemos que, según Aristóteles, el mover como causa eficiente sería a su vez un movimiento en cuanto transición de la potencia al acto, lo cual queda aquí excluido. Por eso, el mover de forma inmóvil lo explica él por una relación de causalidad final (causa final o teleológica). Esa causa es la voluntad de por qué o el hacia qué (*hou heneka*) de todo movimiento. Hay algo que mueve así, sin moverse él mismo. Lo que es conocible como verdadero (*noēton*, *intelligibile*) suscita la tendencia al conocimiento; aquello a lo que se puede aspirar o es apetecible como bueno (*orekton*, *appetibile*) suscita la tendencia del querer. Tanto lo uno como lo otro suscitan el movimiento del conocimiento hacia lo verdadero y el movimiento de la tendencia hacia el bien. De esta manera, el motor inmóvil atrae todo hacia sí como fin supremo, y origina

con ello, sin obrar, todo movimiento, que es por tanto un movimiento esencialmente final.

Este principio supremo es, él mismo, inmóvil (*akinēton*), pura realidad (*energeia, actus purus*), sin estar limitado por otra posibilidad (*dynamis, potentia*) todavía incumplida. Esta realidad es necesariamente existente, pura y perfecta actividad, pero no es un obrar hacia el exterior sobre otro (*actio transiens*), porque eso supondría de nuevo potencialidad, sino que es puro obrar en sí mismo (*actio immanens*), actual posesión de sí mismo en el perfecto estar-en-sí del espíritu. Ahora bien, esto significa puro pensar, que no tiene otro contenido más que a sí mismo, es decir, es un pensar-se del pensar, un saber-se del saber (*noēsis noēseōs*, Met. 12, 1074 b 33ss), en lo cual la razón (*nous*) y lo pensado (*noēton*) son lo mismo. Esto quiere decir que Dios no es una razón primordial muerta, sino vida suprema. Su actividad es vida (espiritual), incluso la mejor vida en supremo gozo (*hedonē*) y duración eterna (*zoē aristē kai aidios*). Por consiguiente, Dios es «el ser vivo eterno y mejor; a él le corresponde la vida y la duración constante y eterna: éste es el Dios» (*touto gar ho theos*, Met. 12, 1072 b 28-30).

Aristóteles llega así a un concepto elevado y puro de Dios. No obstante, el curso de su pensamiento contiene también algunos aspectos que más tarde se convierten en problema y suscitan críticas. Uno de estos problemas reside ya en el concepto del movimiento (*kinēsis*). Aristóteles lo entiende, sí, como actuación de una potencia, pero lo reduce, no obstante, al cambio de lugar. El hecho de que no de ahí, sino únicamente del tránsito de la potencia al acto se puede deducir una prueba de la existencia de Dios, lo pondrá en claro más tarde Tomás de Aquino (Sth I, 2, 3 a). Asimismo, según Aristóteles, detrás de esa prueba se halla la idea de una eterna rotación de las estrellas, no la idea de un desarrollo temporal del universo. Igualmente, el hecho de que una rotación eterna no necesita una causa constantemente eficiente del movimiento no llegó a conocerse sino en la física de la Edad Moderna (desde Galileo Galilei hasta Isaac Newton), lo cual condujo a graves objeciones contra la prueba aristotélica basada en el movimiento, llevando con ello al deísmo.

Además, el «Dios» de Aristóteles no es, en el sentido bíblico y cristiano, el Creador del mundo y, por tanto, la primera y única razón del ser, pero no es tampoco, como para Anaxágoras y Platón, el ordenador y plasmador del mundo (demiurgo), porque no tiene ninguna influencia eficiente sobre el mundo ni sobre el acontecer del mundo. Descansando en sí y eternamente feliz, Dios no es más que la meta fi-

nal de todo movimiento, desarrollo y cambio. ¿Es éste un Dios del hombre, un Dios a quien uno pueda dirigirse personalmente, adorar de manera religiosa y orar con confianza? ¿Es un Dios ante quien seamos responsables? La ética aristotélica, por buena y razonable que sea, permanece sin relación alguna con Dios. No es una ética fundamentada religiosamente, sino –casi en el sentido de Kant– una ética autónoma, ligada a lo que corresponde a la naturaleza (*physis*) y a la razón (*nous*), no a lo que manda la voluntad de Dios.

A pesar de todos los problemas y límites, la filosofía griega llegó en Platón y en Aristóteles a un concepto espiritual de Dios, a un concepto asombrosamente elevado y puro. Aristóteles, en este punto, sobrepasa incluso a Platón por el hecho de que no reconoce a Dios solamente como idea suprema, sino también como realidad primordial necesaria y eterna. Platón y Aristóteles parten de principios diferentes, pero concuerdan en que Dios es originalmente plenitud ilimitada de toda perfección, aunque ésta se exprese en la idea de la suma de todo lo verdadero, bueno y bello, o en la realidad primordial eternamente viva. En esta o en aquella forma, en sentido platónico o en sentido aristotélico, este pensamiento se convirtió en un elemento fundamental y en un impulso constantemente nuevo de toda la tradición ulterior, también de la cristiana, del pensamiento filosófico.

4. *Otras escuelas*

Es cierto que los grandes filósofos Platón y Aristóteles perviven a través de siglos en sus respectivas escuelas, principalmente en Atenas, pero esas escuelas no mantienen la altura del pensamiento filosófico de sus maestros y apenas resultan fructíferas para la cuestión que a nosotros nos interesa.

En la Academia más antigua, dirigida por discípulos de Platón, observamos que ya Seusipo y Jenócrates se apartan de las enseñanzas de su maestro; posteriormente, Arquesilao y Carneades caen en el escepticismo académico. Sólo adquiere mayor importancia el «platonismo medio» (aproximadamente desde el año 100 a.C. hasta el 200 d.C.), el cual sostiene en parte un eclecticismo (Plutarco en el siglo I d.C.), pero prepara también el camino para el gran neoplatonismo (Filón de Alejandría).

En el Liceo, Aristóteles tiene un sucesor en Teofrasto, quien continúa sus enseñanzas, pero exponiéndolas en un sentido más naturalista y cultivando, por lo demás, la investigación empírica en las ciencias

de la naturaleza y de la historia. Tan sólo la lógica de Aristóteles entra en la tradición (a través de Porfirio y Boecio). Los escritos aristotélicos de filosofía objetiva quedan casi olvidados, por lo menos en el Occidente latino, hasta que a partir del siglo XII vuelven a ser conocidos y utilizados.

a) *Epicuro y el estoicismo*

Poco después de Platón aparecen otras escuelas, las cuales tienen en común el hallarse interesadas por fines éticos no tanto teóricos sino más bien prácticos. Esto se aplica especialmente a Epicuro de Samos (hacia el año 300 a.C.) y a su escuela, que ve en el placer (*hēdonē*) la única felicidad (*eudaimonia*) y lo considera como la finalidad de la acción. Por placer se entiende no sólo el placer de los sentidos, sino también el placer espiritual, es decir, la paz del alma (*ataraxia* = «imperturbabilidad»), que no debe ser alterada ni por los sucesos externos ni por las pasiones internas. Epicuro, partiendo del atomismo de Demócrito, propugna una concepción materialista del mundo, pero que no niega la existencia de los dioses, sino que los ve situados en espacios intermedios entre los mundos (en los intermundos), donde no se preocupan del mundo ni de los hombres. Así que nosotros no tenemos por qué preocuparnos tampoco de ellos y no debemos adorarlos. Entre todas las filosofías de la antigüedad griega, el pensamiento epicúreo fue el que menos aceptación tuvo en el cristianismo y el menos utilizado por los cristianos. Fue rechazado como un pensamiento completamente ajeno y contrario al pensamiento religioso.

Otra cosa sucedió con el estoicismo, la *Stoa*, así denominado por un pórtico de columnas pintado con variados colores (*stoa poikilē*) que existía en Atenas. Allí fundó Zenón de Chipre (hacia 336-264 a.C.) una escuela que tuvo gran influencia a lo largo de siglos, principalmente por medio de la «ética estoica» de la independencia y la autosuficiencia de la autarquía ética (*autarkeia*), la cual ha de conseguirse mediante una inquebrantable serenidad de ánimo (*ataraxia*) y la ausencia de pasiones (*apatheia*); consiste en ser una misma cosa consigo mismo en conformidad con la naturaleza (*physis*). Esta doctrina podía conducir a una elevada conciencia ética y a nobles sentimientos, como atestiguan de manera impresionante Séneca (desde el año 4 a.C. hasta el 65 d.C.), Epicteto (50-138 d.C.) y Marco Aurelio (121-180), el «filósofo sentado en el trono imperial». Muchos elementos pudieron utilizarse también para la formación de la moral cristiana.

Pero si contemplamos la doctrina estoica según los fundamentos teóricos que posee en una cosmovisión filosófica y en una doctrina acerca de Dios, entonces el resultado aparece poco claro y cambiante. El mundo está plasmado y entretejido por Dios o por lo divino. En ello se recogen y se mezclan doctrinas de la antigua filosofía griega, desde Heráclito hasta Anaxágoras, pero también doctrinas de Platón y Aristóteles. Dios es el fuego del mundo según Heráclito, la razón del mundo según el *logos* de Heráclito y el *nous* en Anaxágoras; es el alma del mundo según el *Timeo* de Platón. La doctrina estoica del *logos spermatikos* (*ratio seminalis*), una potencia a modo de semilla o germen que llega vitalmente a desarrollarse, es nueva en esta forma, pero se fundamenta en una interpretación dinámico-teleológica del principio esencial (*eidos*, *morphē*) de Aristóteles. Como sucede en todas las cosas individuales y en todos los seres vivos, vemos que también en el conjunto del mundo actúa un *logos spermatikos*. En él pervive un pensamiento platónico. Así como las numerosas ideas se fundamentan en la única idea suprema o tienen su unidad en la única razón (*logos* en Filón, *nous* en Plotino) como en el lugar de las ideas, vemos que también aquí los *logoi spermatikoi* de todas las cosas se hallan compendiados en el único *logos spermatikos*. Éste es, nuevamente en sentido platónico, el alma del mundo o la razón del mundo, por la cual el mundo y todo el acontecer del mundo está abarcado, ordenado con sentido y dirigido.

La creencia en un principio divino plantea algunas cuestiones: ¿Este mundo es, él mismo, el Dios, o bien Dios es distinto del mundo como un poder que actúa en él? De ahí la ulterior cuestión: Ese Dios, a pesar de ser designado como «razón» (*logos*) y «racional» (*logikos*), como «espíritu» (*nous*) y «espiritual» (*noētos*) y también como *pneuma*, ¿no es, sin embargo, una realidad material? Así lo parece, y ya entonces fue entendido como «*pneuma* material»; así piensa Orígenes, quien rechaza decididamente esta idea. En la medida en que esto es cierto, el estoicismo recae en el pensamiento griego de los primeros tiempos, que no hace distinción entre materia y espíritu. Por este motivo, el pensamiento estoico, en sus bases teóricas, es más bien un retroceso en comparación con la metafísica clásica.

Sin embargo, en el ámbito del pensamiento estoico no sólo se halla atestiguada una elevada responsabilidad ética, sino también una adoración de Dios sentida religiosamente. Esto resalta especialmente en los estoicos romanos. Según Epicteto, nosotros vivimos «en parentesco con los dioses» (*Diatribai* [«Disertaciones»] 1, 9, 11), las almas «están unidas con el Dios como partes o trozos de él» (*ibid.* 1, 14, 6). Para Séneca, los hombres son «compañeros y miembros de Dios»

(*Epist. mor.* 92, 50). Los estoicos recogen de nuevo la doctrina socrática acerca del *daimonion* divino, que vive en el «interior» del hombre como su «espíritu y razón». Este «Dios en el interior» –«Dios en ti»– es afín y está asociado con el espíritu divino, que «reina en todo el cosmos». Ahí revive de nuevo la antiquísima idea acerca de la participación de la razón humana en la razón divina del mundo.

Pero si Dios vive en el interior del hombre y la razón es «emanación» de Dios y participación en él, entonces la convicción acerca de la existencia de Dios tiene que ser originalmente propia de la razón, tiene que ser «innata» en ella. Cicerón confirma la doctrina estoica de que «es innato a todos y está grabado, por decirlo así, en la mente el que existen dioses» (*De natura deorum* II 4, 12). De igual modo, Séneca acentúa que «la aceptación de la existencia de dioses está injertada en todos» (*Epist. mor.* 117, 6). Esta idea sigue actuando en la historia. Retorna en la Edad Moderna en Descartes y en el racionalismo siguiente como «idea innata» de Dios, y pervive asimismo en las pruebas de la existencia de Dios, pruebas de naturaleza también estoica, que se basan en el testimonio acorde de los pueblos. Los estoicos quieren «probar» la existencia de Dios tanto por la experiencia de lo divino en el interior del hombre como por el orden y la belleza de la naturaleza, que presupone la acción de la razón divina; son ideas que entran a formar parte de la doctrina filosófica acerca de Dios en los tiempos modernos.

A pesar de todo, el estoicismo no llega a un concepto espiritual de Dios que sea claro y distinto. Ahora bien, si todos los atributos personales de esa Deidad –divina razón, providencia, gobierno del mundo y presencia de Dios en el interior del hombre– significan una realidad divina, entonces se contienen en ellos elementos positivos de un concepto filosófico acerca de Dios. Sin embargo, en el fondo de ellos se encuentra también el problema central de todos los enunciados acerca de Dios, un problema que se expresa en la «teología negativa» del neoplatonismo, en donde apenas llega todavía a dominarse.

5. *Neoplatonismo*

El neoplatonismo adquiere máxima importancia para la doctrina filosófica acerca de Dios, incluso durante el tiempo subsiguiente. En la antigüedad tardía, el neoplatonismo es el último gran florecimiento de la filosofía griega, cuyos conocimientos recoge, compendia y desarrolla. En él la cuestión acerca de Dios ocupa de manera dominante el primer plano, pero no tanto como la cuestión acerca de la razón óntica del mundo, sino más bien como la cuestión acerca de la finalidad de to-

do anhelo y aspiración humanos, acerca de Dios mismo y del camino del hombre hacia Dios. La metafísica se convierte primordialmente en doctrina filosófica acerca de Dios y en filosofía de la religión, que brota de un propósito religioso y quiere conducir a la unión con Dios.

El neoplatonismo, cuyo genuino fundador y principal representante fue Plotino (en el siglo III d.C.), nace principalmente de la tradición platónica, es decir, no sólo de la doctrina de Platón mismo, sino también de la exposición y desarrollo ulterior que se hace ya de su pensamiento, especialmente en el «platonismo medio» (desde el siglo I a.C. hasta el siglo II d.C.), que prepara inmediatamente el neoplatonismo.

A esto se añade el anhelo y la búsqueda religiosos en una época intelectualmente confusa. La antigua creencia grecorromana en los dioses va decayendo cada vez más; pierde credibilidad religiosa. Esto se fomenta aún más por el culto al emperador, ordenado por el Estado. Adorar al emperador como a un dios difícilmente podía hacerse con una actitud religiosa. Fueron adquiriendo mayor influencia otras formas de religión y de culto, casi todas ellas de procedencia oriental: el culto de Mitra y otros cultos mistéricos, movimientos gnósticos de diversa índole, pero especialmente el cristianismo, que, a pesar de la opresión y de la persecución estatal, pudo ir penetrando cada vez más. Con la pérdida de la unidad intelectual y religiosa del Imperio romano va unida la creciente amenaza de la unidad política de ese poder de organización estatal. La culpa de su decadencia y finalmente de su ruina se la achacan especialmente al cristianismo los sectores romanos conservadores.

En ese espacio se halla el neoplatonismo como nuevo y último rendimiento supremo del pensamiento griego, pero ya con un rechazo expreso de la fe cristiana, como atestigua principalmente Porfirio (hacia el 300 d.C.) en los quince libros de su obra *Contra christianos*. El neoplatonismo no sólo quiere reavivar la filosofía griega sintetizándola, sino que además quiere salvar la religión grecorromana como fundamento del orden estatal frente a los bárbaros, hasta que precisamente ese pensamiento neoplatónico llega a preparar el camino para la fe cristiana y se convierte en importante impulso para el pensamiento filosófico-teológico cristiano. Así sucede con los Padres de la Iglesia, especialmente con Agustín, que a través del neoplatonismo halló el camino hacia la fe cristiana.

a) *Filón*

Una posición intermedia importante la ocupa Filón de Alejandría (25 a.C.-50 d.C.). No pertenece aún al neoplatonismo, sino que hay que

encuadrarlo todavía en el platonismo medio, aunque él con sus propias ideas prepara el pensamiento neoplatónico. No pertenece tampoco a la Academia platónica de Atenas, sino que vive y enseña en Alejandría, una gran urbe de Egipto que constituye un importante centro intelectual y cultural del mundo de la antigüedad tardía. En ella reside una numerosa comunidad de judíos helenistas. Filón, un judío muy culto, que se mantiene adherido a la fe bíblica de sus antepasados, es el primero en emprender la tarea de vincular esa fe con la filosofía griega y de explicarla con los medios que le brinda esa filosofía. El empeño por establecer una comunicación entre la fe religiosa y el pensamiento filosófico, que hasta entonces había sido extraño para el judaísmo, marca una tendencia, influyendo especialmente en el pensamiento cristiano de los primeros tiempos en Alejandría (Clemente y Orígenes).

Cuando Filón expone filosóficamente la fe bíblica, confiesa estar adherido al platonismo, pero utiliza también elementos de la filosofía estoica y de la neopitagórica. La letra de la Sagrada Escritura la interpreta él, de manera ampliamente alegórica, en un sentido espiritual, un método que era ya propio de los estoicos y que caracterizará la comprensión que tengan de la Escritura los alejandrinos cristianos (y más tarde los capadocios). Filón ve en Moisés al filósofo, al «sabio» por excelencia, que llegó mucho antes que toda la filosofía griega a conocer la verdad. De Filón procede la opinión de que la filosofía griega dependería de la fe judía; incluso Platón habría aprendido de Moisés. Dicha opinión, aunque no resulta sostenible históricamente, reaparece en Clemente y en otros, también como justificación del empleo de esa filosofía; ésta viviría a partir de la misma fuente que la fe bíblica.

Filón cree en un solo Dios, el único Dios verdadero, que se reveló a Moisés y a los profetas. Con esto aparece ya un nuevo aspecto de la creencia en Dios, extraño hasta entonces al pensamiento griego: Dios no es sólo una razón (¿impersonal?) del ser del mundo, sino que es también el Dios vivo, el Dios que actúa en la historia de su pueblo. Pero a la vez es tan absolutamente trascendente con respecto al mundo que lo único que podemos decir nosotros es «que» él es, pero no «lo que» él es. Positivamente sólo podemos afirmar: Él es «lo que es» (*to on*) o «el que es» (*ho ōn*), conforme a la revelación de su nombre hecha a Moisés (Ex 3, 14) en el texto griego (versión de los Setenta). Pero Dios sobrepasa todos los demás enunciados: él es mejor que bueno, más perfecto que perfecto. La idea de que Dios sobrepuja todo lo que nosotros podamos saber y enunciar de él recorre (desde Anaximandro, Jenófanes y Heráclito) la filosofía griega, reaparece

entre los neopitagóricos, se convierte –como «teología negativa»– en un rasgo fundamental del pensamiento neoplatónico y conducirá en el espacio cristiano a la doctrina acerca del conocimiento análogo de Dios.

Dios, para Filón, es el Creador del mundo (según Gn 1). Pero quedará en suspenso si se trata de una creación de la nada (*creatio ex nihilo*) o de una creación que utiliza una materia eterna, como corresponde a las ideas griegas. Los enunciados de Filón no son completamente claros. Empero él quiere sobrepasar un dualismo platónico entre Dios y el mundo, y lo hace recurriendo a seres intermedios, que parten de Dios como «potencias» (*dynameis*). Son designados también como ideas de Dios, y como servidores y emisarios suyos, que son enviados para ejecutar la voluntad divina. Estas potencias actúan en el mundo; forman los géneros y las especies, es decir, las formas esenciales de las cosas en el sentido de los *logoi spermatikoi* de los estoicos. Pero así como en ellas los numerosos *logoi* proceden de un solo *logos spermatikos*, así también –según Filón– tienen su origen y su unidad en el único *Logos*.

Este *Logos*, un concepto central en Filón, es el lugar de las ideas divinas, la idea de las ideas. Esto quiere decir que las ideas platónicas no se conciben ya como esencias subsistentes en sí, sino (a tenor de lo enseñado en el posterior neoplatonismo) como pensamientos de un espíritu pensante. Ahora bien, ese espíritu que pensando proyecta las ideas no es Dios mismo, sino algo que –procediendo de Dios– se encuentra subordinado a él. En Filón es el *Logos*, en Plotino el *Nous* (la mente o la razón), pero para ambos se trata del lugar de las ideas (*kosmos noētos*). Filón designa también al *Logos* como la potencia de las potencias, como el ángel supremo, como enviado y representante de Dios, e incluso como su Hijo primogénito. Sin embargo, el *Logos* no es eterno y sin devenir, sino que fue creado por Dios, pero con anterioridad al resto de la creación. Él es (según el *Timeo* de Platón) el alma del mundo; para Filón es también el sumo sacerdote del mundo y el que intercede por el mundo ante Dios.

En muchos aspectos se percibe ya aquí una asombrosa proximidad con el cristianismo. Sin embargo, la influencia inmediata de Filón fue más bien escasa. Para los judíos ortodoxos, Filón era excesivamente un pensador griego; para los filósofos era excesivamente un judío creyente que escribió comentarios a los libros de la Sagrada Escritura. Donde su influencia se sintió más intensamente fue en el pensamiento cristiano de los primeros tiempos, que pronto, precisamente en Alejandría, entabló diálogo con la filosofía griega y pudo ver en Filón a un precursor que preparó el camino para este empeño.

b) *Plotino*

El verdadero fundador y el líder de la escuela de los neoplatónicos fue Plotino (205-269/270 aprox.). También él procedía de Egipto. No se dedicó a la filosofía sino a los 28 años de edad; encontró en Alejandría a Ammonio Saccas como su convincente maestro: «Éste es el que yo buscaba» (Porfirio, *Vida de Plotino* 3, 13). De este maestro apenas sabemos nada, pero intelectualmente ejercía una intensa influencia y tuvo discípulos importantes como Plotino y el cristiano Orígenes. Posteriormente Plotino vivió y enseñó en Roma, gozando del favor del emperador Galieno, y allí fundó su escuela.

Los escritos o textos de las lecciones de Plotino fueron publicados por su discípulo Porfirio, pero en un orden muy arbitrario en seis Enéadas («grupos de nueve»), que no corresponde ni a aspectos cronológicos ni sistemáticos. Si destacamos las ideas fundamentales acerca de la cuestión de Dios, es obvio recurrir a la sistematización que Proclo (durante el siglo V) fue el primero en desarrollar, pero que objetivamente se encuentra ya en Plotino. Se trata de la tríada: *monē*, la permanencia, es decir, el ser del Uno primordial divino en sí mismo; *prohodos*, la procedencia de todo lo demás a partir del Uno primordial divino; y *epistrophē*, el retorno del todo a su origen en la unión del alma con el Uno primordial.

1) La unidad primordial

Un problema fundamental es la experiencia de la pluralidad y la unidad. Encontramos en torno a nosotros y dentro de nosotros mismos una pluralidad de cosas, cualidades y tendencias opuestas. La multiplicidad es signo de lo finito; una cosa se deslinda de la otra. Pero la pluralidad presupone la unidad; sin unidad precedente, la pluralidad como tal no sería posible ni concebible. Por tanto, la primera y más alta razón primordial tiene que ser unidad pura que preceda a toda pluralidad: lo Uno mismo (*to hen*). Pero de ese principio fundamental de una idea de la unidad, tal como la sostiene Plotino, se sigue el que de esa unidad primordial no podamos predicar una pluralidad de atributos ni suponer en ella una multitud de ideas.

Siempre que enunciamos algo acerca de Dios (lo Uno) estamos distinguiendo ya aquello de lo cual lo enunciamos y aquello que enunciamos de ello, es decir, hacemos distinción gramaticalmente entre el sujeto y el objeto; y enunciamos de ello diversas cualidades o atributos. De este modo, introducimos ya una dualidad o pluralidad en lo Uno. También lo convertimos en objeto del conocimiento, objeto del

cual nos diferenciamos a nosotros (como sujeto). Presuponemos, por tanto, una dualidad y enunciamos una pluralidad que no puede llegar a lo que es la unidad primordial.

De ahí se sigue que nosotros no podemos enunciar verdaderamente nada acerca de Dios. Esto lo había enseñado ya Filón de forma parecida. Plotino va más allá todavía: Ningún predicado procedente del mundo de la experiencia es aplicable a Dios, ningún predicado sensible ni espiritual; él es más que ente (*on*), más que el bien (*agathon*), más que la mente (*nous*). Esto se convierte, como «teología negativa», en un rasgo fundamental de todo el neoplatonismo, que se apoya constantemente en el platónico *epekeina tēs ousias* («más allá de la esencia», Pol. 6, 509 b). Todos los conceptos fallan ante lo Inefable e Innominado.

Sin embargo, el nombre de «teología negativa» se presta a engaño, porque no significa nunca una pura negación, sino la positiva superación del contenido enunciado. Tan sólo se verá así en ulteriores debates, que aportarán mayor claridad. Por de pronto Plotino, cuando hable del Uno primordial, tendrá que llamarlo de alguna manera: tendrá que llamarlo «lo Uno» (*to hen*), que también –según Platón– es «lo Bueno», aunque es más que bueno, «superbueno» (*hyperagathon*), también más que ente, «super-ente» (*hyperousion*). Las frecuentes composiciones de palabras con el prefijo «super» (*hyper*) muestran que el enunciado, superándose a sí mismo, señala hacia algo que no puede captarse en palabras y conceptos finitos. Plotino llama también a lo Uno la «razón primordial» o la «causa primordial» (*archē*, *aitia*), o sencillamente lo llama «el Dios» (*ho theos*), sin poder expresar con ello su esencia, que sigue siendo un misterio incomprensible.

2) La procedencia

La «procedencia» (*prohodos*) de todo ente a partir de la razón primordial divina es expresada por Plotino en imágenes que se ajustan a la «irradiación» (*perilampsis*) en la alegoría platónica del sol. Así como el sol irradia su luz sin perder la plenitud de luz, o como la fuente hace manar agua sin agotarse ella misma, así también irradia y fluye todo procediendo del origen divino. Esta idea neoplatónica de la emanación (*emanatio*) se opone al concepto bíblico y cristiano de la libre creación (*creatio*).

En el marco de esta doctrina no es concebible un acto libre de Dios por el cual él realice su creación. Ese acto presupondría la existencia de un Dios que actuara con conciencia, conocimiento y libre decisión,

es decir, la existencia de un Dios espiritual y personal. Pero éste, según Plotino, no puede existir, porque toda conciencia espiritual presupone la dualidad del que sabe y de lo sabido, del pensante y de lo pensado; para decirlo en términos modernos: la dualidad entre sujeto y objeto. Lo Uno primordial es anterior a esa dualidad; por consiguiente, no puede concebirse como Espíritu consciente y Creador libre. De ahí que la procedencia a partir de la razón primordial divina sólo pueda efectuarse por medio de una emanación necesaria, por medio de una irradiación o efluvio a partir de la plenitud de esencia de Dios, plenitud que a la vez permanece en sí misma. Ahí se condensa de nuevo la antiquísima creencia de los griegos en la necesidad (*anagkē*) de todo acontecer.

Sin embargo, Plotino formula enunciados que, por encima de todo eso, parecen señalar hacia un Dios entendido personalmente. Se atreve a enunciar del Uno no el pensar, pero sí el «super-pensar» (*hypernoēsis*) en un conocedor ser-en-sí (*eph heautou*), también el querer en un amor a sí mismo (*erōs*, *agapē*), y se atreve a llamar al Uno «el Dios» (*ho theos*), es decir, a designarlo como ser personal. Por eso quizás podamos ver ya en Plotino el principio de una concepción personal de Dios, la cual, no obstante, no puede enunciarse positivamente.

De ahí se deriva una curiosa oposición que se da en el pensamiento de Plotino y de todo el neoplatonismo. Por un lado existe un marcado dualismo entre Dios y el mundo finito. La trascendencia se acentúa de forma tan extrema que Dios no puede ser conocido desde el mundo; es el inasequible, el «enteramente otro». Por otro lado, ese dualismo es superado por medio de un monismo. Si el mundo finito brota de una necesaria emanación de Dios, entonces el mundo se halla asumido en la necesidad de Dios mismo, se convierte en la esencial autorrealización o autodesarrollo del origen divino. Por eso la influencia del pensamiento neoplatónico se deja sentir incesantemente en un sentido más o menos panteísta, como sucede en la Edad Moderna desde Spinoza hasta Hegel.

El problema fundamental de todo pensamiento riguroso acerca de la unidad es el de cómo, de una pura unidad, puede proceder una pluralidad. Si lo absoluto Primero es pura Unidad que excluye toda pluralidad o multiplicidad, ¿cómo podrá llegarse al origen de la pluralidad? Esta cuestión se le plantea ya a Parménides: Si la verdad del ser es unidad eternamente igual, ¿cómo podrá haber entonces, aunque sólo sea como un mundo de la apariencia (*doxa*), una pluralidad de cosas? También a Plotino se le plantea esta cuestión: Si la razón primordial

divina es pura unidad primordial, ¿cómo podrá proceder de ahí lo otro y lo mucho? Empero la posibilidad de la procedencia no podremos comprenderla a partir del origen, sino que únicamente podremos admitirla a partir del mundo finito y multiforme. Esto se aplica también a la fe en la creación. El que un mundo finito sea posible a partir de Dios es algo que no podremos comprender nunca; únicamente a partir de la experiencia de la realidad podremos admitir ese mundo, el cual, no obstante, presupone a Dios como a su Creador.

En Plotino, del Uno primordial proceden seres intermedios mediadores, como suponían ya los neopitagóricos y Filón. El primer nivel de la emanación es el *Nous* (razón o espíritu); este término se escogió inspirándose en la razón del mundo, de la que se habla en Anaxágoras, pero interpretada aquí platónicamente. El *Nous* es en Plotino lo que el *Logos* en Filón: el lugar de las ideas. Las ideas de Platón no se conciben aquí tampoco como esencias independientes, sino como pensamientos de un espíritu. En contraste con la pura unidad del origen, se forma primeramente en el *Nous* la dualidad del pensante y de lo pensado, del sabedor y de lo sabido, es decir, para expresarlo en términos modernos (cf. Fichte y Schelling): tan sólo en la oposición entre sujeto y objeto se constituye la conciencia espiritual. Partiendo de esa primera dualidad se desarrolla la pluralidad de las ideas. Teniendo a la vista las ideas eternas, el espíritu forma y ordena el mundo. Él es el demiurgo (según el *Timeo* de Platón), pero no es el Uno primordial mismo, sino el supremo poder que ha procedido de él y que está subordinado a él.

El siguiente nivel de la emanación es el alma (*psychē*). De ahí se deriva la tríada de lo uno, el espíritu y el alma (*hen*, *nous* y *psychē*), que se convierte en el modelo de otras formas de pensamiento triádico, especialmente en Proclo. Por el alma entiende Plotino la única alma del mundo; ella constituye la transición del mundo puramente espiritual al mundo material y de los sentidos. Por cuanto el alma es una, participa en el Uno; pero por cuanto está referida a una pluralidad, se convierte en el alma de los hombres y de otros seres vivos, cuyas almas individuales participan en la única alma del mundo.

También la materia (*hylē*), como último producto de la emanación, es todavía un principio que eternamente no ha tenido devenir. En esto se diferencia Plotino de Platón y Aristóteles. Pero la materia no es nada positivo, sino que –como lo platónico *mē on* (lo no ente)– es el principio de la negación; en Plotino incluso es el principio de todo lo malo. Cómo se compagina esto con su procedencia de lo Uno, es una cuestión que queda en suspenso.

3) El retorno

Más importante aún para Plotino es el proceso regresivo del retorno al origen divino. Así como todo ha procedido de lo Uno primordial, así ha de retornar también a él. Este retorno debe acontecer en el hombre, más exactamente, en su alma espiritual. Puesto que ésta es una parte del alma del mundo, su retorno es un proceso cósmico, en el cual el mundo ha de llegar a ser una sola cosa con el Uno primordial que es su origen. Este retorno acontece en varias etapas. La primera es la purificación del alma mediante la superación del mal y la disolución de los vínculos que la unen con la materia. De este modo se une, en la segunda etapa, con el *nous* para vivir una vida racional, iluminada por el espíritu y que se deja guiar por las ideas eternas. Esto conduce a la tercera y suprema etapa: la unificación del alma con lo mismísimo Uno divino primordial. Por ello se entiende una unión y fusión –religiosa y precisamente mística– del alma con Dios.

Con estas doctrinas Plotino llega a ejercer una persistente influencia no sólo en la tradición filosófica, sino también en la tradición espiritual y mística. En ella se mencionan incesantemente tres etapas de la ascensión: la *via purgativa*, la *via illuminativa* y la *via unitiva*, es decir, la purificación, la iluminación y la unión. Esta triple vía se deriva del Pseudo-Dionisio Areopagita, el cual, por ser un neoplatónico cristiano, sigue remitiéndonos a la tríada en Plotino (y Proclo).

La unión con Dios se efectúa, según Plotino, de una manera que sobrepasa todo conocimiento intelectual. Por eso fallan todas las palabras y todos los conceptos que intentan describirla. Después de que los sentidos han enmudecido y el alma se ha apartado de todo lo exterior y se ha vuelto, pura, hacia sí misma, entonces la luz divina puede resplandecer en ella. Es una visión que nada ve, como Plotino expresa paradójicamente: «No viendo nada, ella ve»; «viendo no viendo», ella contempla, no a Dios mismo, pero percibe directamente la luz y el poder de su presencia.

Cuando el alma se une con lo Uno, entonces éste no puede convertirse en el objeto del conocimiento, sino tan sólo en el contenido de una percepción super-objetiva. Y si la conciencia presupone la oposición entre el sujeto y el objeto, entonces la unión con Dios no puede ser ya un acto propiamente consciente, sino un estado super-consciente, una experiencia límite de la conciencia: al cegarse y enmudecer los sentidos, al extinguirse también todo conocer y pensar objetivo, en la autorrenuncia del espíritu que se decide a adentrarse en la oscuridad de la noche mística, puede resplandecer la luz divina, puede acontecer la unificación extática con Dios.

Porfirio refiere de Plotino que «a este hombre henchido del espíritu, muchas veces, cuando se remontaba al Dios primero y trascendente, [...] se le aparecía aquel Dios que carece de figura y de forma y que tiene su trono sobre la inteligencia (*nous*) y sobre todo lo inteligible (*noēton*)». Su meta era «unirse con el Dios que está por encima de todo». Él, mientras Porfirio estuvo a su lado, «alcanzó esta meta cuatro veces, merced a la potencia inefable (de su mente)» (Porfirio, *Vida de Plotino* 130s). Con esto se piensa seguramente en experiencias místicas y extáticas de Plotino. No sabemos nada más sobre ello. Pero tales experiencias atestiguan el objetivo no sólo filosófico sino también profundamente religioso e incluso místico de Plotino: unirse con el Dios único.

La influencia espiritual de Plotino llega a tener dimensiones extraordinarias. Por medio de su escuela filosófica de Roma, el pensamiento neoplatónico se convierte en la filosofía predominante de la época. Con ello estimula la búsqueda religiosa, hace que la creencia en un solo Dios se imponga plenamente y –en contra de la voluntad de los neoplatónicos– prepara el camino para la difusión del cristianismo.

Lo que más tarde (desde el Pseudo-Dionisio) se llamará «teología negativa», se convierte en un rasgo fundamental del pensamiento neoplatónico y conduce, en el ámbito cristiano, a la doctrina acerca del conocimiento análogo de Dios. De igual modo entra en la tradición la doctrina acerca de la emanación necesaria procedente de Dios. Se convierte, por un lado, en el comienzo de una tendencia panteísta, que quiere integrarlo todo en la necesidad de Dios mismo. Todos los pensadores procedentes del neoplatonismo, incluso en el ámbito cristiano, son –por lo menos– sospechosos de panteísmo. Pero esto se convierte, por otro lado, en la ocasión para que se forme y se acentúe el concepto cristiano de la creación, a saber, la doctrina de que Dios, en un acto libre, creó el mundo de la nada (*creatio ex nihilo*).

No influyó menos el objetivo religioso y místico de Plotino. Los caminos de la ascensión a Dios, a menudo en asociación con el *Symposion* («Banquete») de Platón, fueron un tema que reaparecía sin cesar y dieron origen a una abundante literatura espiritual, como vemos en Agustín y Buenaventura, los Victorinos, el Maestro Eckhart, etc. Detrás de todo ello se encuentra el pensamiento neoplatónico, pero entendido cristianamente. Esto significa un fuerte impulso religioso, que anhela llegar a la unión mística con Dios. Pero en todo ello pervive a menudo un rasgo más o menos panteísta; este rasgo es propio de la teología mística del Medievo, tanto en el ámbito cristiano como en el judío y en el islámico. El lugar preferente en el que sobrevi-

ve el pensamiento neoplatónico es la teología mística, hasta que cobra pujanza de nuevo filosóficamente en las doctrinas panteístas de la Edad Moderna, con Giordano Bruno, Spinoza y Hegel.

c) *Porfirio*

Porfirio (232-304) fue discípulo de Plotino, cuya vida narró (*Vida de Plotino*) y cuyos escritos publicó en seis «Enéadas» («grupos de nueve»). Escribió también una «Introducción» (*Eisagogē*) a la obra de Aristóteles sobre las categorías, que durante la Edad Media fue traducida al latín (*Isagoge*) por Boecio y se transmitió juntamente con dichas categorías, siendo utilizada universalmente en la enseñanza de la lógica (en el marco de las «artes liberales»). Esto es señal de que los neoplatónicos conocían y apreciaban también a Aristóteles, pero principalmente como maestro de lógica.

Porfirio publicó una obra en quince volúmenes titulada «Contra los cristianos» (*Kata Christianōn*). No se ha conservado, porque fue destruida por orden del emperador Teodosio II (448). Pero esta publicación muestra que había filósofos neoplatónicos que se oponían expresamente a la penetración del cristianismo y que querían evocar además la gran tradición de la filosofía griega y reavivarla.

El neoplatonismo fue desde el siglo III hasta aproximadamente los siglos V y VI la filosofía predominante de la época. Sus principales representantes, desde Jámblico en Siria (hacia el año 300) hasta Siriano en Atenas (en el siglo V), siguen en lo esencial a Plotino, incluso en el tema religioso y místico, pero muestran también la tendencia a armonizar a Aristóteles con Platón, a integrar tradiciones religiosas, incluso de procedencia oriental, a diferenciar ulteriormente las etapas de la emanación según Plotino, y a sistematizar la filosofía neoplatónica.

d) *Proclo*

Lo dicho anteriormente se aplica también a Proclo (410-485), el último neoplatónico importante en el ámbito precristiano. Supera seguramente a Plotino en cuanto a la influencia ejercida en el tiempo posterior. Era oriundo de Constantinopla y fue director de la Academia en Atenas. También en esta ciudad, en el antiguo centro del pensamiento platónico, se había impuesto ya el neoplatonismo, que tuvo en Proclo a su último gran representante, convirtiéndose en el genuino sistematizador de esta filosofía.

1) Pensamiento triádico

Su sistema de pensamiento se estructura a partir de la tríada: la permanencia (*monē*), la procedencia (*prohodos*) y el retorno (*epistrophē*). Estos elementos se contenían ya en el pensamiento de Plotino, pero no fueron expuestos sistemáticamente sino por Proclo. La primera etapa (*monē*) significa lo Uno primordial en sí mismo, pero no sólo en el sentido de que, a pesar de las emanaciones siguientes, este Uno permanece puro e inmóvil en sí mismo, sino también en el sentido de que todo lo que procede de él permanece a la vez en él. Con esto se fundamenta ya un rasgo monista o panteísta del sistema.

El siguiente paso es la procedencia (*prohodos*) de todo a partir de lo Uno como de su origen (*archē*). Es la emanación de Plotino, irradiación o efluvio –esencialmente necesario– de la plenitud divina, no libre creación por parte de Dios. Con esto, como había dicho ya Plotino, todo queda asumido en la necesidad de Dios, tanto más cuanto que todo lo que procede de Dios permanece a la vez en él. Las etapas de la emanación son las mismas que en Plotino: la razón (*nous*), el alma (*psychē*) y el mundo sensible y material, del que Proclo se ocupa muy poco.

En el ámbito del espíritu vuelve a ser el *nous* el lugar de las ideas, las cuales no son únicamente pensamientos del espíritu pensante, sino que a la vez son poderes y fuerzas (*dynameis*). De esta manera, Proclo quiere integrar en el sistema de la emanación a todo el cielo de dioses de la religión grecorromana: dioses, demonios y héroes, todos ellos tienen su lugar y rango. En este punto el Pseudo-Dionisio, dependiendo de Proclo pero con intención cristiana, sustituirá a los dioses paganos poniendo en su lugar a los nueve coros de ángeles.

El retorno (*epistrophē*) se realiza –como en Plotino– en el alma humana mediante una ascensión gradual a Dios, cuya finalidad es la inmersión en lo Uno primordial. Sin embargo, parece que Proclo, con más sobriedad que Plotino, rechaza una unión esencial o mezcla con Dios, y mantiene la diferencia esencial entre el espíritu divino y el espíritu humano (que es mortal); esto hablaría a su vez contra el panteísmo.

El pensamiento triádico no sólo determina en Proclo la totalidad del sistema, sino también los distintos momentos de su realización. El triple paso retorna incesantemente y pretende integrarlo todo en lo Uno-Total como el origen y la meta que es de todo. Con esto Proclo recoge de nuevo la antigua tradición griega del pensamiento «cíclico» (desde Heráclito, Empédocles, etc.). La realidad se desarrolla en un acontecer eternamente cíclico, cuyo final es el comienzo. La procedencia y el retorno «permanecen» siempre en el Uno, se realizan «en»

él, de tal manera que toda pluralidad queda «asumida» en la unidad, es decir (según Hegel), queda conservada y superada. Sin embargo, ese ciclo no se entiende como un «eterno retorno de lo mismo» (Nietzsche). El acontecer cíclico no suprime el progreso lineal del tiempo. Así se halla atestiguado precisamente en Proclo, cuando él habla del tiempo «a modo de tornillo» o «en forma de espiral» (*chronos helikoeidēs*) y declara que la *helix* (tornillo o espiral) contiene de igual manera la línea recta y el círculo (In Tim. 3, 21, 4s; *ibid.* 40, 30). El ciclo no debe entenderse en un sentido temporal, sino en un sentido metafísico, como un unirse ontológicamente con el Uno, es decir, –nuevamente– en un sentido (¿de algún modo?) panteísta.

Proclo tuvo extensas influencias. Las indicaremos aquí someramente. Sus ideas fueron recogidas poco más tarde en el ámbito cristiano por aquel que es conocido como el Pseudo-Dionisio Areopagita (hacia el 500). Él transmitió al cristianismo el pensamiento neoplatónico, y también al pensamiento latino principalmente a través de Escoto Erígena (en el siglo IX); este pensamiento siguió influyendo durante todo el Medievo, junto a la escolástica aristotélica, en todas las tendencias místico-teológicas, como la de los Victorinos en París, la de los místicos alemanes como el Maestro Eckhart, etc. El primero y el último de los sistemas filosóficos de la Edad Media son puramente neoplatónicos: Escoto Erígena (en el siglo IX) y Nicolás de Cusa (en el siglo XV). Esto representa ya un testimonio de la permanente influencia del neoplatonismo. Éste revive sobre todo en el idealismo alemán, especialmente en Hegel, que ya en su tiempo fue conocido como «Proclus redivivus» o como el «Proclo alemán». No sin razón: el pensamiento triádico se convertirá, con Hegel, en la dialéctica absoluta, que deseará «integrarlo» todo en la unidad primordial de lo absoluto.

6. *Visión retrospectiva*

Si echamos una mirada de conjunto a la filosofía griega desde sus comienzos en Jonia hasta el neoplatonismo de la antigüedad tardía, entonces veremos que hay un claro desarrollo de la doctrina acerca de Dios; lo sintetizaremos aquí en unas cuantas palabras clave.

–Que el mundo y todo el acontecer del mundo se deriva de una única razón del ser es una idea que se mantiene desde antiguo. Esa razón del ser, no fundamentada por ninguna otra cosa, es lo Absoluto, que se halla por encima de todos los dioses, ya sea llamado el Ser o lo Uno, lo Divino o el Dios.

–La razón divina del ser no sólo es el primer origen, sino también la meta última de todo devenir y desaparecer (desde Anaximandro hasta Proclo). Esto origina un movimiento circular del acontecer del mundo, que no es sin embargo estrictamente cíclico (como eterno retorno), sino rítmico (desde Heráclito hasta Proclo), y no suprime la progresión lineal del tiempo, sino que la presupone.

–La razón primordial divina es conocida especialmente como origen del orden, belleza y sentido de la naturaleza y, por tanto, como razón que actúa en el acontecer del mundo, ya sea entendida como razón objetiva del mundo (como *Logos* en Heráclito y en los estoicos, como *Nous* en los neoplatónicos) o bien como razón subjetiva de un ser pensante (en principio en Platón, Aristóteles y, según parece, también en Plotino).

–Platón es el primero en diferenciar de las cosas materiales a la razón divina, conociéndola como otra realidad y como la genuina realidad frente al mundo de la experiencia. Sin embargo, la razón es separada de la mismísima razón primordial divina del ser (lo hace ya Heráclito: el *Logos* y el Dios), y se la entiende como primera emanación del Uno primordial y como lugar de las ideas divinas (neoplatonismo). Lo Uno mismo es todavía anterior a ella.

–Ya desde muy pronto se concibe a la razón primordial como ilimitada (Anaximandro); más tarde es entendida como plenitud original de todo lo bueno y lo bello (Platón), de toda pura realidad óntica y de la vida espiritual feliz (Aristóteles). En ello se prepara el conocimiento de la infinitud actual. Pero de ahí se sigue que el origen absoluto es también indecible, inaccesible a las palabras y los conceptos humanos (ya Anaximandro), y que no es posible formular ningún enunciado acerca de Dios: aparece la teología negativa (neoplatónicos), la cual, empero, en el enunciado que se sobrepasa a sí mismo remite al misterio incomprensible de Dios.

Aunque el pensamiento filosófico penetra aquí hasta Dios, aclarando el concepto de Dios y desarrollándolo, sin embargo quedan ciertas limitaciones que tan sólo serán conocidas en el pensamiento cristiano y superadas en parte por él. Volveremos a enunciarlo todo en palabras clave.

–En toda la filosofía griega (precristiana) no se conoce nunca a Dios como Creador del mundo. Él es siempre el ordenador y plasmador del mundo (la razón del mundo, el demiurgo), que de una materia previa plasma un mundo lleno de sentido. Por eso, ese Dios no es tampoco propiamente la única razón absoluta del ser, ya que presupone la materia como otro principio, igualmente necesario, del mundo. Úni-

camente en el neoplatonismo la materia procede también del principio divino (Plotino), pero no por medio de un acto creador libre, sino mediante una emanación necesaria.

–Esto plantea la cuestión acerca de un Dios entendido personalmente. El pensamiento griego no conocía aún ningún concepto para lo que nosotros llamamos persona. Si se buscan enunciados adecuados, entonces se encuentran principios que se encaminan a entender a Dios como ser racional, subjetivamente pensante (desde Platón y Aristóteles hasta Plotino), pero no hay ninguna referencia a un libre querer y actuar; el pensamiento griego se encuentra cautivo de la necesidad del acontecer.

–De ahí se sigue la cuestión acerca de si ese Dios del pensamiento filosófico puede ser también un Dios de adoración religiosa. Es en conjunto un Dios del mundo, del cosmos, no un Dios del hombre. Por eso brota, sí, la tendencia hacia Dios (desde Platón hasta el estoicismo) y el anhelo de unión con Dios (Plotino); pero no se trata de un Dios a quien se pueda orar personalmente, a quien se pueda adorar religiosamente. Se ora a los antiguos dioses, que no quedan desplazados o sustituidos por el Dios único. La adoración religiosa exige un Dios personal, a quien el hombre pueda dirigirse, un Dios que suscite confianza y que sea graciosamente benévolo. El Dios del pensamiento griego se halla todavía muy distanciado del Dios personal de la fe cristiana, del Creador todopoderoso y Padre de amor. A Dios se le conoce tan sólo plenamente cuando él nos habla, cuando se nos revela personalmente y cuando nosotros escuchamos su palabra y le damos la respuesta de la fe.

3
LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

La fe cristiana aporta novedades a la historia del pensamiento. Su penetración en el mundo helenístico y romano, desde el siglo I hasta el siglo VI, conduce a un encuentro con la filosofía griega y a que la fe cristiana recurra a la ayuda de esa filosofía para elaborar los conceptos que expresen la fe cristiana en Dios. La vinculación de la fe cristiana con el pensamiento griego nunca llega a ser una síntesis fácil y sin fricciones, sino que permanece en constante tensión. Precisamente de ahí nace el espíritu del Occidente con toda su grandeza y con sus problemas. En este espacio surge la filosofía cristiana.

1. *La fe bíblica y cristiana en Dios*

El cristianismo tiene sus raíces en el judaísmo. Los escritos del Antiguo Testamento (AT) dan testimonio ya de una fe en Dios, que contrasta y se diferencia intensamente de los cultos a los dioses de la religión popular y de la religión del Estado, incluso del mundo helenístico y romano. Pero tiene tantas cosas en común con la indagación filosófica acerca del Dios único, que el judío Filón y también algunos pensadores cristianos de los primeros tiempos creyeron que la filosofía griega procedía de la sabiduría religiosa del judaísmo.

La fe de Israel en un solo Dios no se basa en ideas humanas, sino en la revelación de Dios mismo, el cual por propia iniciativa, por medio de hombres, Moisés y los profetas, habló a ese pueblo, lo eligió como pueblo suyo, le dio su Ley y estableció con él un pacto. «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo».

Este Dios es un solo y único Dios; todos los demás dioses son nada. Él es el único Creador del mundo; todo lo que existe fuera de él fue llamado a la existencia por el único poder creador divino. Él es el único Señor de todo. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, es un fenómeno singularísimo el hecho de que el pequeño pueblo

de Israel, en medio de un entorno mucho más poderoso de naciones y culturas paganas, pudiera mantener la fe pura en un solo Dios y fuera capaz de conservarla y cultivarla como su especial herencia. Esta fe estuvo amenazada constantemente por el entorno, pero fue avivada constantemente y desarrollada por profetas, aunque apenas se reflexionó de modo filosófico sobre ella, contrariamente a lo que sucedería más tarde en el cristianismo. Sin embargo, era la fe en el Dios vivo y personal, a quien uno se podía dirigir con confianza y a quien se podía adorar en la oración y en el culto de los sacrificios. Ese Dios también propone exigencias a su pueblo. La ley moral es mandamiento de Dios, un mandamiento que obliga por voluntad divina y que hace al hombre responsable ante Dios.

Este Dios era el Dios de su pueblo Israel, no era entendido aún como la salvación de todo el mundo. El judaísmo se encontraba ya muy difundido, desde luego, especialmente en las ciudades de toda la cuenca mediterránea y (por lo menos) del Oriente Próximo, pero vivía en comunidades cerradas, sin pretender ganar para la fe a los paganos. Los prosélitos eran un fenómeno marginal. Por eso la fe de los judíos apenas entró en contacto intelectual con el entorno pagano, marcado por la filosofía griega. A este contacto se llegó por primera vez en Alejandría, principalmente por medio del judío Filón, que así prepara el camino para los pensadores cristianos.

Si ya en el AT se promete un futuro Salvador y Redentor como «Mesías» (Ungido) enviado por Dios, esta promesa no sólo se cumple en el Nuevo Testamento (NT) sino que además se sobrepasa con creces por medio de la Buena Noticia (*eu-aggelion*) de Dios en Jesús, el *Christos* (Mesías). Él da testimonio de ser el Hijo de Dios hecho hombre y proclama la salvación de todos los seres humanos en el reino de Dios bajo la ley de la Nueva Alianza, el mandamiento del amor. En su pasión, en su muerte en la cruz y en su resurrección, Jesús redime del pecado y de la muerte, promete vida eterna en la gloria de Dios y revela con ello el omnipotente y misericordioso amor de Dios Padre: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8; 4, 16).

Lo que de ahí se deriva para la fe en Dios y adquiere importancia para la doctrina de la filosofía cristiana acerca de Dios, podemos sintetizarlo de esta manera, sin adentrarnos en cuestiones teológicas.

–La fe en el Dios del AT se acepta plenamente en la fe cristiana. También para los cristianos Dios es la absoluta razón del ser, pero a la vez es el Dios vivo y personal, el Dios libre y todopoderoso de la creación, de la revelación y de la redención. Este Dios es infinitamente superior e incomprensible y, no obstante, se halla tan cercano y resulta tan

familiar que es posible establecer con él una relación religiosa personal. En ella nos acercamos a Dios, le conocemos y le experimentamos.

–Este Dios actúa en la historia, no sólo del pueblo de Israel, sino de toda la humanidad, convirtiendo esa historia en historia de la salvación. Por ello el Hijo de Dios se hizo hombre; la «Palabra» (*logos*) del Padre nos habla históricamente. Su obra de salvación se sitúa en la historia y sigue actuando en ella para la salvación de todos los hombres.

–En ello el Dios todopoderoso se manifiesta como Padre de amor. Ya en el AT Dios no es sólo el Dios de la Ley, el Juez y Vengador severo; también es el Dios que se compadece bondadosamente, el Dios que perdona y que trae la salvación. Esto resalta todavía mucho más en el NT. Dios es el Padre que se compadece de los hombres, y que en Jesucristo revela su amor. Es el Dios de los hombres, que pone su omnipotencia al servicio del amor, atestiguando con ello que su esencia más profunda es el amor.

–A esto se añade un elemento que sobrepasa al AT, pero que es lo que caracteriza propiamente la comprensión cristiana de Dios. Es el Dios Trino y Uno: Padre, Hijo y Espíritu. Esta doctrina, contenida ya en las cartas paulinas y expresada en los evangelios (especialmente en Mt 28, 19), llega a definirse como contenido de la fe, después de duras luchas en los concilios de la Iglesia celebrados entre los siglos IV al VI. Pasa a formar parte de la doctrina teológica acerca de Dios, pero seguirá influyendo también en el pensamiento filosófico hasta entrada la Edad Moderna. De esta doctrina se sigue que Dios, aunque es un misterio incomprensible, no es una unidad rígida (el neoplatónico *Hen*), sino que él mismo es ya Unidad en Trinidad, vida intradivina que fluye eternamente, vida espiritual y personal en la comunión del dar y del recibir la plenitud divina.

Tan sólo porque el único Dios vive en la Trinidad de personas, es decir, la unidad contiene ya originalmente una pluralidad, puede proceder de Dios el múltiple mundo de las cosas finitas. Ahora bien, como Dios es la infinita plenitud del ser, de la vida, también de la vida espiritual personal y del amor, Dios se basta a sí mismo. Para ser Dios no necesita al mundo y no necesita al hombre. Con tanta mayor razón, la creación del mundo, la redención del hombre y la futura consumación son un acto libre del amor obsequioso de Dios, de ese amor que fluye superabundantemente.

Los pensadores cristianos coinciden esencialmente en la doctrina acerca de Dios. No existe ya una búsqueda que indague acerca de un solo Dios, como en el pensamiento griego, y aún no se plantea la pregunta crítica acerca de Dios, como en la filosofía moderna. Al pensa-

miento cristiano le consta firme y claramente por la fe: Dios es el solo y único Dios verdadero, la plenitud original del ser, el todopoderoso Creador del cielo y de la tierra. Todas las demás cuestiones –filosóficas– sobre la explicación del ser divino en conceptos humanos, y principalmente las cuestiones acerca de las pruebas de la existencia de Dios, se sitúan ya en este horizonte de la fe. Pero son abordadas no sólo con el fin apologético de defender la fe contra sus adversarios, sino también con la intención sistemática de exponer en sus conexiones las verdades de la fe, de desarrollarlas y explicarlas, y también con el objetivo misionero y catequético de proclamar esta fe.

2. *El pensamiento cristiano y el pensamiento griego*

a) *Fundamentos en Pablo*

La actitud del cristianismo primitivo ante la filosofía griega era discrepante: llegaba desde un rechazo rotundo hasta una abierta aceptación y estima. Ambas posturas pueden encontrarse en el apóstol Pablo. Él declara que la «sabiduría del mundo» es necedad ante Dios y que lo necio para el mundo es «sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 20-25). Parece que con estas palabras Pablo rechaza la sabiduría griega que nace de la razón humana. Pero esta afirmación se hace sobre un trasfondo concreto. En el Areópago de Atenas, Pablo, partiendo de ideas filosóficas, había proclamado al «Dios desconocido» como el Dios que «creó el cielo y la tierra», «en quien nosotros vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 23-28). Por tanto, él quería llevar la gente a Cristo, el Resucitado. Pero apenas tuvo éxito en su intento. Decepcionado, se apartó de los «sabios» de Atenas y se volvió a los «necios» de Corinto, al pueblo inculto de la ciudad portuaria. Allí tuvo más éxito. En esa ciudad «no hay muchos sabios en el sentido terreno, no hay muchos poderosos ni muchos nobles, sino que Dios ha escogido lo necio que hay en el mundo para avergonzar a los sabios...» (1 Cor 1, 26s).

Pablo condena a los arrogantes filósofos, que se cierran a la verdad de la salvación como se cerraron los fariseos del judaísmo. Pero él no quiere rechazar todo el pensamiento de la razón humana, como lo atestigua sobre todo en la Carta a los romanos, donde habla del conocimiento de Dios por la razón natural del hombre. Este texto se halla estrechamente relacionado con el libro de la Sabiduría (13, 1-9), el cual, al ser escrito en los últimos tiempos del AT, se encuentra ya bajo cierta influencia de la filosofía griega. Pablo escribe a propósito: «Lo que se puede conocer de Dios se les ha manifestado [a los hombres]. Y

es que lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, se ha hecho visible desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas...» (Rom 1, 19s). Ahí está la diferencia entre la sabiduría y la necedad: «Alardeando de sabios, se han hecho necios» (Rom 1, 22). Pablo rechaza toda sabiduría del mundo cuando ésta permanece cerrada y no conduce a Dios, convirtiéndose así en necedad. Pero no rechaza el pensamiento humano de la razón, que puede alcanzar la verdadera sabiduría de Dios. Sin embargo, de ahí surgirán tendencias opuestas, que se desarrollan en los primeros tiempos del pensamiento cristiano. Esas posturas contrarias las representan ya Justino y Tertuliano.

b) *Justino y Tertuliano*

A *Justino* mártir (siglo II) se le considera el primer filósofo cristiano. Nació en Samaría, de padres griegos. Se sintió decepcionado en Grecia (y en Asia Menor) por diversas escuelas filosóficas; abrazó (hacia el año 133) la fe cristiana y actuó públicamente como filósofo para defender el cristianismo como la «verdadera filosofía». Así hizo también en Roma, donde en el 166 sufrió el martirio a causa de su fe.

Justino toma muchas cosas de la filosofía platónica y de la filosofía estoica. Piensa (como Filón) que Platón y otros filósofos griegos conocieron los libros de Moisés (el Pentateuco) y aprendieron de la religión judía. La idea estoica del *logos spermatikos* le permite ver que en la filosofía griega se halla como en germen la verdad cristiana. Con ello se convierte en la persona que prepara el camino para la aceptación positiva de la filosofía durante los primeros tiempos del cristianismo, es decir, es el que prepara en la historia del pensamiento la síntesis entre el pensamiento griego y la fe cristiana, una síntesis que caracterizará la vida intelectual de Occidente.

Para Justino, la idea de Dios es innata al hombre (*emphytos tē physei*). Pero Dios no ha tenido eternamente devenir, es inmóvil e inexpresable (*arrhētos*); por medio de su Hijo es el Creador del mundo. Justino recoge la doctrina de los estoicos acerca del *logos* y se la aplica (según Jn 1) al Verbo (o Palabra) de Dios, que en Jesucristo se hizo hombre. Sin embargo, parece que para él la creación del mundo presupone una materia eterna. Asocia, pues, ideas platónicas con estoicas en su empeño por lograr una síntesis cristiana. Más importante que las doctrinas concretas de Justino es su opción fundamental en favor de la filosofía. Él representa y defiende el cristianismo como una filosofía, aceptando la confrontación filosófica con el pensamiento griego. Con esto influye en la historia marcando una dirección.

Una postura contraria es aquella representada por *Tertuliano* (hacia 160-225). Nacido en Cartago de padres paganos, recibió durante su juventud una formación de jurista, ejerció en Roma, se convirtió al cristianismo, vivió en Cartago, compuso numerosas obras teológicas, principalmente apologéticas, que en parte son ardientemente polémicas, y finalmente se adhirió al montanismo, un movimiento cristiano pero extremadamente rigorista.

Tertuliano es el más decidido despreciador de la filosofía pagana. Esa filosofía es para él sabiduría de este mundo, que contradice al cristianismo. La condena totalmente con duras palabras, y condena también a Platón y sobre todo a Aristóteles, a los estoicos, etc.; los acusa de falsificar la verdad. El cristiano no necesita ninguna filosofía, sino únicamente la fe: «Credibile est, quia ineptum est [...], certum est, quia impossibile est» (De carne Chr. 5). A él se atribuye la siguiente frase: «Credo quia absurdum». Estas palabras, aunque no aparecen literalmente en sus escritos, expresan marcadamente su espíritu de rechazo del pensamiento filosófico.

A pesar de todo, Tertuliano reconoce también el conocimiento de Dios por medio de la razón natural, siguiendo en esto a Pablo (Rom 1, 19-21). El hombre, por su *humana conditio* en el mundo, puede conocer a Dios «como la más excelsa grandeza, que subsiste desde la eternidad, que no ha nacido, que no ha sido creado, que no tiene principio ni fin» (Adv. Marc. I 3, 2). Y así, plasma también aquellas conocidas palabras que hablan del «testimonium animae naturaliter christianae» («¡Oh testimonio del alma por naturaleza cristiana!», Apol. 17, 6). Con ello afirma que todos los hombres, por su naturaleza, están orientados hacia Dios y son capaces de conocerle. El «Dios de los filósofos» significa ya el Dios verdadero, pero el filósofo no es capaz de conocerle tan plenamente como él se reveló en Cristo.

Tertuliano tiene una gran importancia como testigo de la fe cristiana primitiva; además, es tenido en alta estima por haber creado la terminología latina de la teología. Por ambas razones ha llegado a ocupar un destacado puesto en la historia de la teología; sin embargo, algunas de sus doctrinas resultan un tanto excesivas. Por ejemplo, él piensa (¿en sentido estoico?) que Dios es un ser corpóreo, porque «no hay nada que no tenga cuerpo. Todo cuanto es, es a su manera un cuerpo» (Adv. Prax. 7). Esto se aplica también a Dios y al alma humana, pero no tiene por qué menguar la excelsitud de Dios, su sabiduría, bondad y poder creador, ni tampoco la racionalidad (*nous*) del alma. A pesar de todo, Tertuliano defiende la Trinidad de Dios y el hecho de que él, en el tiempo, haya creado libremente el mundo de la nada (*ex nihilo*), y no a partir de una materia eterna.

3. *La gnosis*

Sumamente peligroso para el cristianismo incipiente fue el movimiento espiritual y religioso que se sintetiza con el término «gnosis» o gnosticismo. «Gnosis» significa un conocimiento (*gnōsis*) superior que concede la verdadera salvación, un conocimiento esotérico de los arcanos, que se concede únicamente a los elegidos y que se transmite por medio de mitos y de misterios ocultos.

Los orígenes de la gnosis son difíciles de conocer históricamente. Se hallan en religiones orientales (procedentes de Babilonia, Persia y Egipto), pero se asocian con ideas de la filosofía griega, especialmente de la platónica y de la estoica, y con elementos de la fe judía y luego también de la fe cristiana. En la gnosis pervive el intelectualismo griego, para el cual el conocimiento (*gnōsis*) es lo más excelso y decisivo. Pero el conocimiento no significa aquí un conocimiento racional, sino una intuición inmediata, una iluminación mística de los elegidos, que se asocia con la especulación mítica y que se comunica a través de ritos mágicos de iniciación y de cultos mistéricos. La gnosis es más importante desde el punto de vista de la historia de las religiones que por su significado propiamente filosófico. Por tanto, aquí la expondremos sólo brevemente, en cuanto afecta a la comprensión de Dios.

De Dios, el principio primordial supremo, concebido impersonalmente (?), proceden emanaciones necesarias, pero no una libre creación. Se trata de los eones, los cuales actúan en el mundo y son relacionados con ángeles y demonios, también con la doctrina cristiana de la Trinidad. Existe un acentuado dualismo, no sólo de origen griego, sino también oriental y especialmente persa, entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal, entre el mundo suprasensible y espiritual y el mundo sensible y material, en el cual la materia aparece como el principio del mal.

El dualismo entre el espíritu y la materia domina también al hombre. El alma espiritual, por la culpa original de la caída en el pecado, está ligada al mundo material; una idea antiquísima, atestiguada ya en el orfismo, que se convierte aquí en la radical depreciación del cuerpo y del mundo material. Sin embargo, en el alma del hombre hay una chispa de luz divina, una semilla de divinidad. De ella brota el anhelo de redención y unión con el origen divino. Esta redención sólo puede consistir en la liberación del poder del cuerpo y del mundo: en la desmaterialización y pura espiritualización. El camino para ello es la gnosis de la secreta verdad de la salvación. La ascensión, iniciada por medio de misterios, se produce en varias etapas a través de las regiones

estelares; en todo ello, junto a ideas míticas, aparecen también elementos de astronomía y astrología babilónicas.

Hubo diversas formas y tendencias del pensamiento gnóstico, tanto de la gnosis pagana como de la cristiana, representadas, por ejemplo, por Basílides en Alejandría y por Valentín en Roma. Para la fe cristiana de la Iglesia, la gnosis representó una grave amenaza, porque pretendía superar la fe (*pistis*) sencilla por medio del conocimiento (*gnōsis*) superior. Lo que importaba no era la fe ni el bautismo, tampoco la comunión de la Iglesia y sus sacramentos de salvación, sino un conocimiento esotérico, que limita la voluntad salvífica de Dios a personas especialmente elegidas. Los acontecimientos de la historia de la salvación se disuelven en leyes generales: la creación se convierte en un proceso necesario de emanación; la caída en el pecado es la sujeción al principio malo de la materia; la redención se alcanza por medio de una «gnosis» esotérica, no por la salvación acaecida en Cristo. La Sagrada Escritura se interpreta en un sentido mítico-alegórico captado a un nivel «espiritual» más alto, un enfoque que procede ya del estoicismo y que fue aceptado y utilizado por los alejandrinos cristianos.

En general, la gnosis tuvo que ser rechazada por el cristianismo eclesial como una doctrina errónea (herejía), porque socava los fundamentos de la fe. Entre los apologetas del cristianismo primitivo se enfrentan especialmente con la gnosis Ireneo de Lyón († hacia el 200) en la obra *Adversus haereses*, e Hipólito de Roma († hacia el 236) en los *Philosophoumena*. Ambos son importantes para nuestro conocimiento de las doctrinas gnósticas así como para el de la teología cristiana primitiva, que ya en los siglos III y IV tuvo que superar ideas gnósticas; algunas de ellas, sin embargo, todavía subsistirán durante bastante tiempo.

Para la cuestión acerca del concepto de Dios es importante saber que en la gnosis se produce una volatilización de la idea de Dios, el cual se convierte, sí, en el primer y supremo principio, pero concebido de manera vaga y anónima, del cual proceden emanaciones necesarias, pero no una creación libre. Con esto se cuestiona incluso en la gnosis cristiana la existencia de un Dios personal y libre, autor de la creación y de la revelación. Es una recaída en un pensamiento precristiano.

En el fondo de la gnosis existe también una «teología (totalmente) negativa», que es común a ella y al neoplatonismo: Dios es el innominado, el inexpresable (*arrhēton*). Del mismo modo el concepto de una emanación necesaria, que excluye una creación libre, es común a los gnósticos y a los neoplatónicos, como lo es también la concepción de una emanación que desciende en etapas a través de seres intermedios, ya se los llame eones o razón (*nous*) y alma (*psychē*).

De ahí la pregunta: ¿Existe aquí una influencia de la gnosis sobre el neoplatonismo? ¿O se encuentran ambos bajo la influencia común de religiones orientales? En la Alejandría de Egipto no sólo había un centro de gnosticismo, sino que allí tuvo lugar también el origen del neoplatonismo (Plotino). ¿No es la pirámide egipcia una expresión clásica del descenso y del ascenso, de la más alta nada de la cumbre que se eleva al cielo, hasta la más honda nada de la materia sobre las arenas del desierto? El descenso exige a su vez el ascenso por medio de la liberación del poder de la materia hasta llegar a la unificación con el Uno primordial. Son elementos que, según parece, pasan de la gnosis al pensamiento neoplatónico o conducen a la influencia recíproca.

A partir del siglo III las doctrinas gnósticas retornan en la forma del maniqueísmo, fundado y propagado por el persa Mani (216-276). Sobre el trasfondo de la antigua religión persa de Zaratustra (el parsismo), pero bajo la influencia decisiva de la gnosis, de la cual procedía Mani, su doctrina propugna un acentuado dualismo entre el principio bueno y el principio malo, la luz y las tinieblas, el espíritu y la materia, que se hallan en lucha en este mundo. La redención consiste en liberarse del reino de las tinieblas y ascender al reino de la luz. Del dualismo se sigue una hostilidad hacia el mundo y el cuerpo, con un rigorismo moral y ascético para los elegidos.

Lo mismo que la gnosis, el maniqueísmo es más una doctrina religiosa de la salvación que un sistema filosófico. El fondo de esa doctrina lo constituye el sufrimiento por el mal que hay en el mundo y la necesidad que el hombre tiene de redención. Pero el dualismo absoluto no sólo es el abandono de la fe (cristiana) en el único Dios Creador, sino también la renuncia al conocimiento (griego) de la unidad necesaria de la razón óntica de toda la realidad. La doctrina maniquea halló una extensa difusión –también Agustín, antes de su conversión, fue maniqueo– y revivirá de nuevo en los cátaros del Medievo; todavía seguirá influyendo en la filosofía de la Edad Moderna, por ejemplo, desde Jakob Böhme hasta Schelling y otros.

4. *Clemente de Alejandría*

La verdadera eclosión de la fe cristiana hasta llegar al pensamiento filosófico se produce sólo con Clemente de Alejandría. Su nombre completo era Tito Flavio Clemente. Nació probablemente en Atenas hacia el año 150, hijo de padres paganos. Convertido pronto al cristia-

nismo, realizó extensos estudios; hacia el año 180 llegó a Alejandría, allí fue maestro y hacia el año 195 llegó a ser director de una escuela cristiana de la fe, hasta que a causa de la persecución contra los cristianos en el año 202 abandonó Alejandría y se dirigió a Cesarea de Capadocia. Murió hacia el año 215.

Sus obras principales constituyen una trilogía: *Protreptikos* («Exhortación a los griegos»), *Paidagogos* («El educador») y *Strômateis* (en forma latinizada: *Stromata*, «Escritos diversos»). En ellas demuestra un extenso conocimiento de la filosofía griega. Clemente cita textos de Heráclito, Jenófanes y Parménides, de Platón y Aristóteles, se refiere a filósofos estoicos y platónicos, sobre todo a la doctrina de Filón sobre el *Logos*. Conoce también a fondo la Sagrada Escritura y prueba sus enseñanzas con citas tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

a) *Educación griega*

Marca un rumbo la valoración que hace Clemente de la educación griega (*paideia*). Si hasta entonces esa educación había sido condenada por los cristianos como una necedad pagana, vemos que Clemente, preparado ya por Justino, da un paso fundamental para una valoración positiva de tal educación y para su integración en el pensamiento cristiano. Cuanto mayor era el número de personas que llegaban al cristianismo, procedentes no sólo de los niveles bajos de la población, sino también de las clases cultas, e igualmente cuanto más se confrontaba la fe cristiana con la filosofía griega y se dejaba desafiar por ella, tanto más había que dialogar con esa filosofía –sobre todo en un centro cultural tan importante como era Alejandría– situándose en el mismo plano del pensamiento filosófico, y había que vérselas con ella, no sólo en el terreno apologético para rechazar ataques, sino también en el terreno catequético para exponer de tal modo la fe que ésta pudiera comunicarse y difundirse.

Con esta aspiración llega Clemente tan lejos que atribuye a la filosofía griega casi el mismo valor que a la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento, considerándola como un medio de educar para Cristo. De la misma manera que Moisés y los profetas preparan en el pueblo de Israel el camino para la llegada de Cristo y encuentran en él su cumplimiento, así también –gracias a la misma providencia de Dios– la sabiduría de los griegos está encaminada a que los paganos encuentren la plenitud en la verdad cristiana. Esto se confirma además con la opinión, que Clemente comparte con Filón, de que la filosofía griega procede de la fe de Israel, y de que Platón conoció y utilizó los

libros de Moisés. Eso convierte a Moisés en el gran maestro de la verdad divina, de la cual procedería la fe de Israel y la sabiduría griega. Del origen común brota la meta común, que es la fe en Cristo, el Verbo (o Palabra) de Dios.

b) *La gnosis cristiana*

Penetrar con el pensamiento en la fe conduce, según Clemente, a la verdadera gnosis. Es curioso que designe su doctrina como «gnóstica» (*gnōstikē*, ya en el título de la obra de los *Stromata*), ya que él no se ocupa especialmente de los gnósticos de su tiempo, pero en cambio contrapone a las enseñanzas de estos la verdadera gnosis, a saber, la gnosis cristiana. Entiende por ella lo que nosotros llamamos teología –fundamentación y desarrollo científicos de la fe con ayuda del conocimiento filosófico–, pero una teología que conduce existencialmente a la fe cristiana. El elemento teórico de la comprensión racional presupone el elemento práctico de la purificación moral; tan sólo de esta manera la fe (*pistis*) sencilla se convertirá en conocimiento (*gnōsis*) superior. Con el conocimiento debe estar unido el amor, que es el que llega realmente hasta Dios. Así que, para Clemente, el verdadero gnóstico es aquel en quien el conocimiento más profundo de la fe se perfecciona en el amor a Dios.

Con arreglo a las ideas de su época, Clemente no hace distinción entre filosofía y teología. Se llamaba entonces filosofía a una visión y valoración del mundo y de la vida, basada en la tendencia a la sabiduría. Podríamos decir que se trataba de una concepción del mundo y de la vida que abarcaba la teoría y la práctica, y que en sentido cristiano unía también el saber y la fe. Esto era para los pensadores cristianos de los primeros tiempos «nuestra filosofía». Y también para Clemente era la filosofía santa (*hiera*), divina (*theia*), celestial (*ouranios*), la única filosofía verdadera (*alēthēs*). Cuando había cristianos que se presentaban en público como filósofos, como hizo ya Justino y como hacía entonces Clemente, existían indudablemente filósofos paganos que impugnaban la fe cristiana, pero difícilmente habría alguno que negara a aquellos la condición de ser filósofos a su manera, concretamente filósofos cristianos, lo mismo que había filósofos platónicos, estoicos y de otras escuelas. La filosofía cristiana, entendida en este sentido, abarca la teología; las dos constituyen una unidad inseparable. Esto seguirá siendo verdad durante un milenio de la historia del pensamiento, hasta que con la escolástica de la Alta Edad Media la filosofía y la teología se separen desde el punto de vista metodológico y de sus objetivos.

c) *La doctrina acerca de Dios*

Clemente expone su doctrina en un sentido a la vez filosófico y teológico, es decir, con arreglo a un pensamiento orientado por la fe. Destacaremos de nuevo la cuestión central acerca de Dios. Es asombroso con qué claridad se desarrolla ya entonces un concepto puramente cristiano de Dios. Pero Clemente ve el problema (*problēma*) de entender a Dios y de anunciarlo adecuadamente. Es verdad que el pensamiento y la voluntad del hombre se orientan hacia Dios; el hombre debe buscar a Dios y puede encontrarle. Sin embargo, Dios mismo permanece oculto para él. Pero que «Dios existe», eso consta absolutamente y sin ninguna duda: «Yo soy el que es (*ho ōn*)» (Ex 3, 14; Str. I 166, 4 etc.). Y puesto que él es, es también absolutamente verdadero: como la absoluta unidad del pensar y del ser (Str. IV 9, 2). Así que podemos conocer con certeza la existencia de Dios, pero no podemos entender plenamente su esencia (*ousia*), pues ésta sobrepuja la comprensión humana; sigue siendo un misterio divino (*theion mystērion*, Str. V 65, 1-5).

Aquí Clemente acepta también la «teología negativa», especialmente la de Filón: sólo somos capaces de decir lo que Dios no es, pero no lo que él es. Dios es más que todo lo que podemos pensar y decir de él. Y sin embargo, este enunciado negativo es superado ya positivamente en el *hyper* (por encima de ello), es decir, en un movimiento del pensamiento que va más allá de todos los enunciados conceptuales. Formulamos enunciados acerca de Dios, podemos formularlos, también con arreglo a lo que dice la Sagrada Escritura: sabiduría, poder, bondad, justicia, etc. No obstante, tales enunciados son para Clemente circunlocuciones (*periphraseis*, Str. V 102, 3–103, 1) que no captan adecuadamente la esencia de Dios. Para un pensamiento que brota de la fe no son suficientes los enunciados puramente negativos, a menos que señalen positivamente hacia algo que esté por encima de ellos mismos.

Este Dios, que «está lejos de nosotros según la esencia [...], pero que por la acción está muy cerca de nosotros» (Str. II 5, 4), puede ser conocido con certeza. Aunque Clemente no desarrolla una prueba expresa de la existencia de Dios, para él la experiencia del mundo ordenado con tanto arte es razón suficiente para sacar la conclusión de que Dios es el Ordenador y el Creador del mundo (Str. V 6, 2s). Pero también, en un puro pensar que capte las cosas en su esencia, podemos ascender a Dios como la esencia más perfecta, en la cual se contiene también su necesaria existencia (Str. V 74, 1s). Aquí encontramos ya un primer comienzo del argumento de Anselmo de Canterbury (también de Descartes y otros), denominado posteriormente la prueba «ontológica» de la existencia de Dios.

Esto presupone en Clemente una idea innata acerca de Dios (*physikē ennoia thou theou*), que está injertada por la naturaleza (*emphytos*) y no se adquiere por aprendizaje (*adidaktos*) (Str. I 94, 1-7 etc.; Pr. 68, 1–69, 4). Es la disposición natural de la mente humana hacia Dios, fundamentada en el *pneuma*, que participa del *Logos* divino. La disposición y la ordenación hacia Dios es la razón de la posibilidad de conocer a Dios, pero tiene que realizarse en un conocimiento expreso de Dios.

Clemente rechaza decididamente las concepciones antropomórficas de los dioses homéricos, aunque ve vestigios de la verdad en filósofos griegos, como sucede ya con el *apeiron* de Anaximandro, con el *nous* de Anaxágoras, y principalmente con Platón, a quien él aprecia como el mejor (*aristos*, Paid. III 54, 2) entre los filósofos griegos. Recoge también constantemente el platónico *epekeina* (más allá de, por encima de; cf. Pol. 6, 509b), que en el neoplatonismo se convierte en un término fundamental para designar la trascendencia de Dios que lo sobrepasa todo. Dios carece de figura y de nombre; sobrepasa el espacio y el tiempo y todas las categorías de nuestro pensamiento. Dios está por encima del ente, por encima del uno, por encima del bien, en todo lo cual lo de «por encima de» (*hyper*) expresa la infinitud de Dios, una infinitud que lo sobrepasa todo y que es incomprensible.

Para Clemente, esto se encuentra ya fundamentado en el nombre que Dios se da a sí mismo, según el texto de la versión de los Setenta: «Yo soy el que es» (*ho ōn*, Ex 3, 14), es decir, para Clemente, Dios es la plenitud (*plērōma*) del ser, de toda realidad y perfección. Dios es ilimitado (*aoristos*); él es el todo (*to pan estin autos*, Paid. I 81, 1), pero no en sentido panteísta, sino como el solo y único Dios (*monos ontōs theos*; *ibid.*) que está por encima de todo. Este Dios es bondad (*agathotēs*) y amor (*agapē*) personal, que se vuelve hacia nosotros y nos dirige la palabra. Esto expresa ya el concepto metafísico de la esencia de Dios como el «Ser mismo» (*ipsum esse*), concepto que, preparado por Platón y Aristóteles, es desarrollado en el ámbito cristiano desde Agustín hasta Tomás de Aquino; en este contexto se encuentra ya en Clemente. Para él, el Dios infinito e incomprensible es el Dios Creador libre, que en su *Logos* creó el mundo y actúa en él para llevarlo en el *Logos* a la consumación.

d) *La doctrina acerca del «Logos»*

La doctrina acerca del *Logos* adquiere aquí una importancia central. Se basa principalmente en el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1, 1-17): «Al principio era el Verbo [= la Palabra], y el Verbo era con

Dios [...]. Todo fue hecho por el Verbo, y sin el Verbo no se hizo nada de cuanto fue hecho [...]. Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros [...]». El *Logos* es para Clemente el Verbo de Dios, no sólo –como para los estoicos– la razón del mundo, ni tampoco únicamente –como en Filón– una razón que procede de Dios por emanación, que se convierte en el lugar de las ideas de Dios, pero que es distinta de Dios y está subordinada a él.

La palabra «*Logos*», entendida en este sentido, se halla únicamente en Juan y sólo en el prólogo de su evangelio. Que exista en ello cierta influencia, más bien indirecta, de Filón, es algo que no se puede probar pero que tampoco se puede descartar. Si existe tal influencia, entonces únicamente ha sido admitida con una corrección decisiva. Según el capítulo primero de Juan, el *Logos* no sólo era o estaba con Dios (antes de todo comienzo), sino que él mismo «era Dios» (Jn 1, 1). No es una emanación de Dios, subordinada a él, no es un ser intermedio entre Dios y la creación. Pero el Verbo eterno de Dios «se hizo carne», se hizo hombre, y «habitó entre nosotros» (Jn 1, 14), como un hombre entre los hombres.

También para Clemente el *Logos* es la verdad y la sabiduría de Dios, el lugar de sus ideas eternas, según las cuales él, con su poder (*dynamis*), creó y configuró el mundo. El *Logos* es el Mediador entre Dios y el mundo, el cual es «en él, por él y para él» (cf. Col 1, 16). Pero por ser el *Logos* que «se hizo carne», llega a ser para nosotros el «rostro» (*prosōpon*) de Dios, por medio del cual Dios se hace «visible y conocible» (Paid. I 57, 2). Es la luz del mundo, el Maestro, Educador y Salvador, el Hijo de Dios, consubstancial con él, la segunda persona de la Divinidad. La consubstancialidad con el Padre no está todavía formulada con claridad por Clemente; no se excluye una cierta subordinación. Esta cuestión no se aclarará sino más tarde, después de todas las controversias cristológicas, en el Concilio de Nicea (325) –y en los siguientes– en el sentido de la consubstancialidad (*homoousios*), y así será definida por la Iglesia. En todas las concepciones divergentes (la de los arrianos, la de los nestorianos, etc.) se encuentra ya como fondo el esquema de pensamiento platónico-neoplatónico, que habla de la emanación gradual. Esas concepciones tuvieron que ser rechazadas por la fe cristiana. Clemente es muy anterior todavía a esos debates, pero prepara el camino para la solución.

A pesar de todas las implicaciones teológicas, su doctrina acerca del *Logos* es predominantemente filosófica, marcada de manera especial por el pensamiento estoico, gnóstico y platónico medio. Si la filosofía griega es, al igual que la Sagrada Escritura, fuente de la verdad, entonces también esa filosofía está iluminada por el *Logos*, en-

tonces todo conocimiento es revelación histórica de Dios, entonces el *Logos* no es sólo (en sentido cristiano) el Hijo de Dios, sino también (en sentido estoico) la razón del mundo y (en sentido filosófico) el mediador entre Dios y la creación. Sin embargo, en Clemente se encuentra ya presente en su totalidad el depósito de la fe (*depositum fidei*) –aunque todavía no con todas las aclaraciones exigidas posteriormente– y este depósito sigue influyendo en los tiempos sucesivos. Su doctrina acerca de Dios supone principalmente el primer gran intento, aunque poco sistemático, por efectuar una síntesis de la fe cristiana con la filosofía griega.

5. *Orígenes*

Por su pensamiento independiente, es más importante Orígenes, nacido hacia el año 185 en Alejandría. Sus padres eran ya cristianos; su padre Leónidas murió mártir (202). Orígenes estudió en diversas escuelas filosóficas, entre ellas la de Ammonio Saccas, considerado como el fundador del genuino neoplatonismo. Orígenes habría escuchado sus lecciones (según Porfirio, *Vida de Plotino* 3, 18) en compañía de Plotino. Pero difícilmente podría haber sido compañero de estudios de Plotino, pues era unos veinte años mayor que él (que nació en el 205). Esto (y algo más) hizo pensar que el cristiano Orígenes no se identifica con el neoplatónico que lleva su mismo nombre, más joven que él, y a quien se habría referido Porfirio. Sin embargo ésta es una hipótesis difícilmente convincente, pues Orígenes, con seguridad, tuvo relaciones con el neoplatonismo incipiente. Fue maestro en la escuela de catequistas de Alejandría. En el año 230 fue ordenado sacerdote en Palestina. Pero luego, a causa de sospechas que recayeron sobre él, se retiró de la docencia, yendo a Cesarea de Palestina, donde fundó una escuela. Fue encarcelado durante la persecución contra los cristianos en tiempo del emperador Decio, y sufrió graves torturas. Murió a consecuencia de las mismas en 253/254, en Tiro.

a) *Pensamiento bíblico-cristiano*

Orígenes era un erudito polifacético y pensador independiente, y poseía a la vez una gran capacidad de trabajo. Fue quizás el mayor genio de la antigüedad cristiana. Filosóficamente procede del ambiente greco-helenístico, especialmente del platonismo de Alejandría, pero acepta también ideas estoicas y se enfrenta con la gnosis de su tiempo.

Mediante recursos filosóficos quiere penetrar con su pensamiento en la fe cristiana, aunque lo que intenta es encontrar fundamento a todas las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Por eso es más teólogo que filósofo; incluso es el primero que se propone desarrollar una teología sistemática, pero en unidad con la filosofía. A pesar de todo, él propugna algunas doctrinas peculiares, seguramente muy ingeniosas, pero que ya en vida le hicieron sospechoso. Esas doctrinas, acentuadas unilateralmente por algunos de sus seguidores, los denominados «origenistas», condujeron más tarde a que se formularan contra él condenas eclesiásticas (en los siglos V al VII), aunque afectan menos al mismo Orígenes que a las doctrinas difundidas en su nombre.

Entre los numerosos escritos de Orígenes se ha conservado tan sólo una pequeña parte. Su gran obra bíblica, la *Hexapla* (la «Séxtuple»), que contenía toda la Sagrada Escritura en seis columnas con el texto hebreo y traducciones griegas, ha llegado hasta nosotros únicamente en fragmentos, y lo mismo sucede con sus comentarios y homilías bíblicos. Son de importancia filosófico-teológica principalmente sus obras *Peri archōn* (= PA, en latín: *De principiis*; «Sobre las razones o doctrinas fundamentales», cuatro volúmenes) y *Kata Kelson* (KK, en latín: *Contra Celsum*, «Contra Celso», un filósofo pagano que había atacado al cristianismo, ocho volúmenes). Incluso la obra más importante, *Peri archōn*, no se conserva en el texto original, sino en la traducción latina de Rufino (hacia el 400); del texto griego se conocen tan sólo algunos fragmentos, conservados en Jerónimo y en otros autores. Puesto que esos textos no concuerdan completamente, su estudio resulta a menudo difícil y sigue siendo a día de hoy una tarea planteada a la investigación.

Orígenes no estima la filosofía griega en grado tan alto como Clemente. Toma más bien como punto de partida la Sagrada Escritura, pero para su exposición recoge ideas y conceptos de la filosofía, a fin de penetrar especulativamente en la fe cristiana y desarrollarla sistemáticamente. Y así, al principio se halla el solo y único Dios (*monos kai heis*) con anterioridad a toda la pluralidad de las cosas. En ello resuena el problema acerca de lo uno y de los muchos en el platonismo. Orígenes acentúa la unidad con anterioridad a toda pluralidad, y con ello también la unidad y simplicidad de Dios. Él es la realidad una y suprema, espíritu puro, es decir, completamente inmaterial, razón (*nous*) pura y origen de toda razón, eterno con anterioridad al tiempo, absolutamente trascendente, «incomprensible e inconmensurable» (PA I 1, 5), la «razón primordial de todo» (*principium omnium*) que es eternamente necesaria (I 1, 2).

Con esto se le plantea también a Orígenes el problema de la teología negativa, pero de manera menos acentuada que en el neoplatonismo. Son posibles los enunciados positivos acerca de Dios, sobre todo cuando están expresados en las palabras de la revelación divina, pero también cuando se hallan inspirados «en la magnificencia de sus obras y en la belleza de sus criaturas» (PA I 1, 6), es decir, en una elevación desde el mundo hacia Dios, pero sin que podamos comprender con ello a Dios mismo, tal como él es («ipsum deum sicut est»; *ibid.*). Se esboza aquí ya la distinción agustiniana entre «conocer» (*cognoscere*) y «comprender» (*comprehendere*), y también el principio de lo que se expresará más tarde como la manera análoga de hablar acerca de Dios, una manera que debe sobrepasarse a sí misma.

El Dios único e infinito es entendido ya por Orígenes, de manera clara y en sentido cristiano, como el Dios Uno y Trino. Del Padre procede su Hijo unigénito como «resplandor de su gloria e imagen fiel de su ser» (Heb 1, 3). Él es el *Logos* como el lugar de las ideas, es decir, el Padre conoce en él la propia gloria y proyecta las esencias de las cosas creadas. Por consiguiente, no existe un «mundo de las ideas» separado de Dios (I 2, 2; cf. II 3, 6), sino ideas como pensamientos en el *Logos* divino. Éste es eterno de igual forma que el Padre, procedente de él por generación eterna, pero que se hizo hombre en el tiempo en Jesucristo. El Espíritu Santo es eterno de igual modo que el Padre y el Hijo, procedió antes de todos los tiempos, y no fue creado en el tiempo.

Orígenes rechaza con ello la idea gnóstica y neoplatónica de una emanación gradual. El Hijo de Dios y el Espíritu Santo son igualmente eternos y consubstanciales con el Padre, han procedido de él, pero no están subordinados a él. Poseen cada uno su propia manera de existencia, que más tarde se expresaría en los conceptos de *hypostasis* y *prosōpon* (*persona*); también cada uno posee una manera distinta de actuar en el mundo y en el acontecer de la salvación. Jesucristo, el Verbo (= la Palabra) de Dios, es enteramente Dios y enteramente hombre, formando una unidad. Estas ideas actúan señalando la dirección para las controversias teológicas y las definiciones doctrinales de la Iglesia durante los siglos sucesivos.

b) *Dios y el mundo*

Más difícil y también más problemática es la doctrina de Orígenes acerca de la creación. Dios habría creado desde toda la eternidad seres espirituales finitos, que –según la justicia divina– eran todos iguales en esencia, sin diversidad cualitativa, pero dotados todos ellos de li-

bertad para decidirse de una o de otra manera, en favor o en contra de Dios. Tan sólo de la libertad de las criaturas nace la posibilidad de que se aparten de Dios, de que se precipiten y caigan desde la unidad en el *Logos* divino hasta la diversidad de seres espirituales finitos: ángeles y diablos, demonios y seres humanos. Con ello se admite la preexistencia de las almas humanas en un ámbito existente entre Dios y el mundo concreto, la existencia eterna de los espíritus creados, los cuales, antes ya de la vida en este mundo, han adoptado una decisión fundamental libre en favor o en contra de Dios, y con ello han decidido, ellos mismos, su modo especial de ser y su posición en la creación.

Cuando se apartan de Dios y se alzan contra él, se precipitan en lo profundo –¿a dónde?–. Para que no caigan completamente en la nada, Dios crea la materia, para recoger –como quien dice– a las almas y concederles un *modus* de existencia. Tan sólo por ello surge este mundo y la vida del hombre en el mundo. Finalmente, el mismo Hijo de Dios entró en este mundo a fin de salvarlo, a pesar de todo, y devolverlo a su origen consumando así en Dios la creación.

Según esta doctrina –un audaz ensayo del pensamiento– todo es creación de Dios, y brotó de su voluntad eterna, pero no de un acto libre de creación. Tan sólo la diferencia en cuanto a la gradación de la realidad está condicionada por la libertad, pero no por la libertad de Dios, sino por la libertad de los seres espirituales creados. Con esto Orígenes introduce un concepto de la libertad muy limitado y que en el fondo es negativo. La creación de los seres finitos, aunque sea por la voluntad eterna de Dios, es –no obstante– una procedencia necesaria. La libertad corresponde únicamente a los seres espirituales finitos como la capacidad para decidirse en favor o en contra de Dios, y es, por tanto, la capacitación para la caída y la rebelión. Ahí se deja sentir (según el pensamiento griego antiguo) la primacía de la necesidad en contra de la libertad. Lo que propiamente ha de ser, es lo necesario. La libertad es un caer y apartarse de la necesidad divina; tampoco se concibe positivamente como capacidad para hacer el bien (*facultas boni*) y, por tanto, para la propia decisión en favor de lo que ha de ser, en último término, en favor de Dios.

Asimismo, según Orígenes y en consonancia con doctrinas gnósticas y platónicas (Filón), existe un ámbito intermedio entre Dios y el mundo. Es verdad que dicha situación intermedia él no la coloca en el acontecer trinitario intradivino; pues no existe, según parece, ninguna subordinación del Hijo y del Espíritu respecto al Padre. No obstante, Orígenes admite la preexistencia de seres espirituales eternos, pero creados, a fin de explicar su diversidad así como su inocencia. De

este modo, la materia es también para él no, desde luego, un principio del mal, eternamente contrario a Dios, pero si el principio más bajo, que caracteriza a la manera de ser que se halla en lo más hondo y que está más alejada de Dios. La materia es algo que propiamente no debería existir, y que sólo llegó a ser necesaria por el alejamiento que se produjo de Dios. Es la suprema solución de emergencia, para recoger todavía a los espíritus caídos y conservarlos en el ser. De esta manera, esos espíritus se convirtieron en almas de seres vivos corporales. El alma espiritual del hombre procede de Dios, era eternamente preexistente, pero por su propia culpa se apartó de Dios y cayó en esa vida corporal que se vive en el mundo material. Así que también el hombre es algo que propiamente no debería ser, y que surgió únicamente por el mal uso culpable de la libertad.

Para salvar a las almas espirituales, Dios hizo que su Hijo, el *Logos* eterno, se encarnara en Jesucristo. El retorno a Dios puede acaecer únicamente en el espíritu humano (*nous*), es decir, mediante la liberación que desligue de la materia, de los lazos que unen al cuerpo y al mundo y, por tanto, mediante la desmaterialización y espiritualización en la unión con el *Logos* y, por medio de él, con Dios mismo. Aquí se asocia la fe cristiana en la redención por Cristo con las ideas –genuinamente griegas– de la depreciación de la materia (*sōma - sēma*) y con un puro espiritualismo. En este sistema no tiene ningún lugar la resurrección del cuerpo, aunque Orígenes no la niega.

Sigue siendo tema de discusión principalmente la doctrina de Orígenes acerca de la restauración de todo (*apokatastasis pantōn*, Hch 3, 21). Si Orígenes, basándose en la misericordia y el amor omnipotente de Dios, pensó en una redención definitiva de todos los condenados, incluso del diablo; si enseñó la posibilidad, después de que la creación llegara a estar unida con Dios, de una nueva apostasía de los seres espirituales finitos; si eso eran tan sólo ensayos de su pensamiento que él presentaba a discusión: esas y otras cuestiones tendrán que quedar en suspenso; dependen de una ulterior investigación de los textos.

Lo que a nosotros nos interesa aquí es el concepto acerca de Dios, el cual en Orígenes, sea filosófica o teológicamente, está concebido en un sentido claramente cristiano: es el concepto de un Dios único, eternamente infinito y todopoderoso, personal y trinitario, que se nos reveló en Jesucristo y nos redimió para la salvación eterna. Sin embargo, queda en pie la pregunta de si Dios es Creador libre o bien Origen de una procedencia necesaria. Pero con esto parece que vuelve a ponerse en tela de juicio la vida plenamente personal de Dios, incluso su absoluta trascendencia sobre el mundo y sobre el hombre.

c) *Problemas y repercusiones*

Ya en Clemente, pero aún más en Orígenes, que le supera en vigor especulativo, se muestra nítida y dramáticamente el problema de la «inculturación» intelectual del cristianismo en el mundo greco-helenístico de su tiempo. Querían ser pensadores cristianos, presentarse como «filósofos» (en el sentido que el término tenía en aquellos tiempos) y enseñar y desarrollar la filosofía cristiana, la única verdadera, guiados para ello por la Sagrada Escritura. Pero en la exposición que hacían de la Escritura y en la presentación sistemática de la fe estaban determinados a la vez por la atmósfera intelectual, principalmente del pensamiento platónico, pero también del pensamiento estoico y gnóstico.

Orígenes fue un pensador plenamente cristiano; sin embargo, en la exposición que llevó a cabo de la fe, llegó a adoptar tan extensamente elementos de pensamiento típicamente griegos y no-cristianos que no pudo evitar que lo griego se sobrepusiera en cierto modo a lo cristiano, como puede apreciarse en la primacía que concede a la necesidad frente a la libertad, en la eterna preexistencia de las almas espirituales, en la apostasía de las mismas y su caída en este mundo, y en consecuencia, en la depreciación del ser material y de la vida humana en el mundo, así como en la insistencia que hace, por el contrario, en la redención y la ascensión a Dios mediante la liberación que desliga de la materia y del mundo: desmaterialización, descorporización hasta llegar a la pura espiritualización del alma y al retorno cíclico del universo a su origen en Dios.

La posterior condena de los «origenistas» por parte de la Iglesia (nueve cánones en el año 543 y quince cánones en el 553) quizás no afecten totalmente al mismo Orígenes, pero muestran la extensa influencia de este pensador a través de los siglos, una influencia que se sintió como una amenaza contra la fe. Sin embargo, Orígenes también influyó positivamente inspirando a la teología cristiana. Sobre todo los grandes capadocios recogieron sugerencias suyas para utilizarlas, aunque purificándolas de errores y exageraciones. Fueron Basilio Magno, arzobispo de Cesarea en Capadocia († 379), su hermano Gregorio, obispo de Nisa († 394) y Gregorio Nacianceno, compañero y amigo de estudios de Basilio, que fue durante algún tiempo arzobispo de Constantinopla († 390). Éstos intervinieron de manera decisiva en las luchas por la fe durante el siglo IV, especialmente para defender la divinidad de Cristo; tienen, por tanto, una importancia más teológica que propiamente filosófica.

6. *Agustín*

El más insigne pensador de los últimos tiempos de la antigüedad cristiana, filósofo y teólogo a la vez, fue Aurelio Agustín, que para la Iglesia latina de Occidente siguió siendo durante muchos siglos (hasta aproximadamente el año 1200) la autoridad decisiva. Nació en el año 354 en Tagaste, en la Numidia romana (África del Norte, actualmente Túnez). Después de cursar estudios de retórica en Cartago, se entregó a la filosofía y a la búsqueda de la verdad. Cayó en el maniqueísmo y luego, decepcionado, abrazó el escepticismo académico. Se dirigió a Roma (383) y fue llamado a Milán como maestro de retórica (384). A través del estudio de escritos neoplatónicos llegó, con la ayuda del obispo Ambrosio, a la fe cristiana, haciéndose bautizar en el año 387. De regreso a su patria Tagaste, vivió en una comunidad al estilo conventual. En el año 391 fue ordenado sacerdote y en el 395 fue consagrado obispo. Primeramente fue obispo auxiliar, pero al poco tiempo fue nombrado obispo de Hipona. Ejerció su actividad como predicador y también como escritor teológico. Murió en Hipona en el año 430, mientras la ciudad que constituía su sede episcopal era asediada por los vándalos.

En grado más intenso que en otros, vemos que en Agustín su evolución intelectual permite comprender su pensamiento. Fue el camino de búsqueda de la verdad, pasando por el maniqueísmo, el esceptismo y el platonismo, hasta llegar al cristianismo. Él mismo describe con viveza ese camino en las *Confesiones*. Destacaremos aquí únicamente la ascensión de su pensamiento desde la pregunta acerca de la verdad hasta llegar al conocimiento de Dios.

a) *La verdad eterna*

El comienzo lo constituye la cuestión acerca de la verdad frente a los escépticos, a quienes les parece que una verdad absolutamente válida es inalcanzable. Agustín llega a entender que encontramos en nosotros mismos la verdad: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (De vera rel. 39, 72). El que duda sabe que duda, que ese conocimiento es verdadero, y tiene certeza del mismo. Por tanto, posee conocimiento cierto acerca de algo verdadero, con lo cual queda suprimida la duda de que exista en general la verdad, pues conoce lo verdadero de que él se halla en la duda (*ibid.* 73). Estando todavía en la duda, yo sé que dudo, que pienso, que vivo y busco una verdad cierta (cf. De trin. X 10, 14). Se trata de la certeza inmediata

acerca de sí mismo, en el acto intelectual que reflexiona acerca de sí y que está en sí mismo, una certeza que se expresa vigorosamente en aquellas palabras: «Etsi fallor, sum» (Civ. Dei XI 26).

Como es bien sabido, este comienzo es recogido por Descartes a comienzos de la Edad Moderna, pero él lo restringe en sentido racionalista: para llegar a la verdad y a la certeza científicas (*veritas et certitudo*). El «ego cogitans» se convierte en puro sujeto, el cual –al parecer de manera inerte y sin relación con el mundo– se contrapone a la objetividad. No sucede así en Agustín. Para él, el hecho de conocer el propio pensamiento está ligado a la experiencia viva de sí mismo, a la experiencia de que yo pienso y vivo, de que pienso en medio de la vida concreta y de que, por tanto, conozco eso y tengo certeza de mí mismo.

Ahora bien, si encontramos la verdad en nosotros mismos, entonces no sólo encontramos el conocimiento acerca de nosotros mismos, sino que conocemos también verdades universal y necesariamente válidas, y por tanto no sólo verdades sobre hechos (verdades contingentes), sino también verdades racionales (necesarias), leyes del pensar y del ser que se introducen como normas en nuestro pensamiento. Con esto Agustín recoge el antiguo concepto griego de la verdad, principalmente el concepto platónico. Genuinamente verdadero no es sólo el hecho particular dentro del acontecer cambiante, sino también la «verdad eterna» (*veritas aeterna*), universal e invariable, o –como dice Agustín– la «verdad inmutable» (*veritas incommutablis*). Piensa, con Platón, en leyes lógicas, matemáticas y también éticas y metafísicas.

¿De dónde proceden las «verdades eternas»? ¿Cuál es la razón de su validez absoluta? No pueden proceder de la experiencia de los sentidos, porque ésta es siempre mudable. Pero la experiencia está sujeta ya a normas previas, que no proceden de los sentidos. Por ejemplo, cuando yo capto una cosa como unidad, entonces la idea de la unidad no tiene su origen en la pluralidad de las impresiones sensoriales, sino que es anterior a ellas: como verdad eterna que dirige nuestro pensamiento. Pero no puede proceder tampoco del pensamiento de nuestra razón (*intellectus*), porque también ésta se encuentra en constante cambio. Agustín reconoce, lo mismo que Platón, un elemento «apriorístico» del conocimiento. Éste reside en las ideas eternas, que están previamente dadas a nuestro conocimiento como condiciones normativas, pero que no subsisten en sí mismas, como en Platón, sino que exigen una razón absoluta e inmutable de su validez. Y esa razón está en Dios, que es la «verdad eterna misma» (*ipsa veritas aeterna*).

Tal es el núcleo de la ascensión agustiniana del pensamiento hacia Dios. Se ha denominado la «prueba noológica de la existencia de

Dios», y ha sido discutida a menudo. Sin embargo, no pretende ser una «prueba» en sentido estricto, sino que quiere mostrar más bien una idea que debe iluminar todo pensamiento racional. Agustín mismo no había dudado nunca de la existencia de Dios, ni siquiera en el tiempo de su búsqueda y extravío. Según aquellas palabras del salmo: «Los necios dicen en su corazón: no hay Dios» (Sal 53, 2), él piensa que tan sólo el que sea neciamente ciego (*insipiens*) podrá negar la existencia de Dios, y tan sólo el necio necesitará una prueba de su existencia. Agustín sabe que hay también otros caminos para llegar a Dios, por ejemplo, contemplando la finitud y la temporalidad del mundo, etc. Pero él argumenta aquí basándose únicamente en la experiencia que tiene de sí mismo el pensamiento que busca la verdad.

En todo ello recoge pensamientos neoplatónicos y a la vez los supera. Las ideas eternas de Platón constituyen un mundo de ideas propio (*kosmos noētos*); son más bien pensamientos de un espíritu pensante; en esto Agustín sigue a Filón y a Plotino. Pero ese espíritu, como el lugar de las ideas, no es distinto de Dios, no es una emanación procedente de Dios, como el *logos* de Filón o la razón (*nous*) en Plotino. Las ideas son pensamientos de Dios mismo, en las cuales proyecta también las esencias y leyes esenciales de todas las cosas posibles de un mundo finito. El lugar de sus ideas es el *Logos* (según Jn 1, 1), pero este *Logos* no es distinto de Dios (en sentido platónico), sino que él mismo es Dios, es decir –según lo que ya era doctrina de la Iglesia–, es el Hijo de Dios, consubstancial con Dios Padre. Esto muestra ya lo mucho que la doctrina de Agustín sobre el conocimiento está vinculada con la doctrina teológica acerca de la Trinidad (De trin.), recibiendo de ella, por tanto, su fundamentación última.

Las «verdades eternas», por ser pensamientos de Dios, son tan eternamente necesarias como Dios mismo. Pero Dios creó el mundo finito conforme a ellas por libre decisión. La tensión entre la necesidad (griega) y la libertad (cristiana) se equilibra así por el hecho de que en la esencia, sabiduría y bondad de Dios reina una necesidad absoluta, pero la creación del mundo finito es un acto libre del poder creador de Dios. Con esto se supera la emanación neoplatónica, tanto en Dios mismo como en su creación.

Pero retorna de otra manera: como iluminación. Conocemos verdades eternas porque Dios, como la fuente que es de toda la luz, «ilumina» el alma y hace que «resplandezca» en ella la verdad. Con esto no se piensa en una iluminación mística, sino en la luz de la razón, que es esencialmente propia de todo espíritu, incluso del espíritu finito. Es, por tanto, cierta emanación, no como efluvio del ser, sino como

irradiación de la verdad sobre la razón de seres espirituales finitos. Éstos tienen así participación inmediata (*participatio*, *methexis* en Platón) en la verdad eterna de Dios. Más tarde, en la escolástica de la Edad Media, se planteará la cuestión acerca de si esta doctrina hace justicia a la actividad independiente del pensamiento humano, si la iluminación agustiniana debe completarse con la abstracción aristotélica (Buenaventura) o debe ser sustituida completamente por ella (Tomás de Aquino). Esto conducirá a un punto central de la controversia entre el agustinismo y el aristotelismo de la alta escolástica.

b) *La doctrina acerca de Dios*

A pesar de la inmediatez de Dios en la iluminación, subsiste también para Agustín el problema de si conocemos a Dios mismo y hasta qué punto lo conocemos. En Agustín influye asimismo el problema neoplatónico de la teología negativa; en él se halla igualmente el principio, ya corriente, de que nosotros no podemos decir acerca de Dios lo que él es, sino únicamente lo que él no es. Ahora bien, este principio fundamental, que se encuentra ya en Filón y en Plotino, fue entendido en un sentido que lo sobrepasaba: Dios es más que todo lo que nosotros podemos decir y pensar de él.

Los pensadores cristianos (alejandrinos y capadocios) sobre todo no podían entender este principio en sentido puramente negativo. De lo contrario, tampoco sería posible la palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Ningún enunciado de la fe y de la teología tendría sentido, sino que caería en el vacío. Por eso este principio fundamental únicamente podía entenderse en un sentido que lo sobrepasara positivamente.

Así sucedía también en Agustín, que con seguridad formula enunciados muy positivos acerca de Dios: habla de su verdad, sabiduría y bondad, de la omnipotencia y libertad del Creador, del amor misericordioso que se manifiesta en la redención y santificación. Pero Agustín sabe que con ello jamás podremos entender por completo la plenitud infinita de Dios. Por eso, inspirado también por la patrística griega (desde Orígenes), expresa gráficamente la diferencia entre «conocer» (*cognoscere*) y «comprender» (*comprehendere*). Nosotros podemos, sí, conocer a Dios, conocerle incluso con certeza, pero jamás podremos comprenderlo. Él sigue siendo siempre infinitamente más que todo lo que nosotros –aun en la fe– podemos entender y enunciar acerca de él.

En este sentido hay que entender todo lo que Agustín enseña sobre Dios, incluso cuando trata de explicar teológicamente la Trinidad (De trin.). Lo hace en imágenes que acercan el misterio al entendimiento,

pero que no pretenden sondearlo por completo. Y así, la Trinidad en Dios corresponde a las tres potencias del alma humana: memoria, entendimiento y voluntad (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*). Éstas se hallan orientadas hacia las tres dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro; mas a la vez, por ser el hombre «imagen y semejanza de Dios» (cf. Gn 1, 26), son «imagen de la Trinidad» (*imago trinitatis*). En todo esto le consta ya firmemente a Agustín que el Hijo de Dios, su Verbo (Palabra) eterno que en Jesucristo se hizo hombre, e igualmente el Espíritu Santo son consubstanciales con Dios Padre. Se trata de cuestiones teológicas, pero que repercuten en la imagen filosófica de Dios.

c) *La libertad y el mal*

Si Dios creó el mundo, si su Providencia rige el acontecer de este mundo y la historia de la humanidad, tal como Agustín vuelve a mostrar en una de sus últimas obras, titulada *De civitate Dei* («La Ciudad de Dios»), ¿cómo es posible entonces el mal que hay en el mundo, y cómo es posible sobre todo la maldad humana (en general: el *malum*)? Era un problema que atormentaba a Agustín desde su juventud. Se había apartado de la doctrina maniquea, que suponía la existencia de un principio original bueno y de un principio original malo, y reconoció en Dios al solo y único Creador del mundo. Pero entonces se le plantea con tanta más fuerza el problema acerca de la posibilidad del mal.

Con este problema se enfrenta ya Agustín en su obra de los primeros tiempos, titulada *De libero arbitrio*. Trata no sólo acerca de la libre voluntad, sino también de su trasfondo, la cuestión acerca del mal. Dios es bueno, y todo lo que él creó es bueno. ¿De dónde procede entonces el mal que hay en el mundo y la maldad? Ahora bien, el mal no es una realidad positiva que haya sido creada por Dios, sino la carencia (*carentia*, *privatio*) de una cualidad que se requeriría. Esta concepción de la cualidad negativa o privativa del mal ya había sido propugnada antes por otros pensadores cristianos (Hipólito, Clemente, etc.), pero es Agustín quien la desarrolla claramente; por eso entra en la tradición como una doctrina suya.

Pero con eso no se ha resuelto totalmente el problema. ¿Cómo es posible que el Dios bueno y todopoderoso, que quiere la salvación de todos los hombres, permita la maldad moral en la voluntad y en la acción de estos? Dios les concedió la libertad para que se decidieran en favor del bien, y con ello en favor de Dios. Pero ¿cómo es posible el apartarse del bien y volverse al mal, el alejarse de Dios y de la propia salvación? Agustín responde a esta pregunta (expresándolo aquí en

breves palabras): La libertad del hombre es para Dios un valor tan elevado que éste permite la posibilidad de un mal uso de la libertad mediante una decisión equivocada en favor del mal y no del bien, en favor de la perdición y no de la salvación, y en cierto modo Dios carga con esta posibilidad a fin de preservar la libertad del hombre. La libre decisión y la responsabilidad no podrá nadie arrebatársela al hombre. Tampoco Dios quiere quitársela.

Aquí –sobrepasando a Agustín, pero de acuerdo con su manera de pensar– podríamos hacer otra reflexión más: Toda la creación de Dios únicamente tendrá sentido si en ella hay seres racionales y libres, seres dotados de inteligencia y que por tanto, según sus propias ideas, puedan decidirse en favor o en contra del bien, en favor o en contra de Dios, y puedan decidir acerca de su propia salvación. Pero entonces, con ese sentido de la creación, se dará conjuntamente la posibilidad –no la realidad– del mal moral. Si no existiera esta posibilidad, entonces quedaría suprimida la libertad del hombre, y con ello se eliminaría el sentido de la creación. Ahora bien, Dios no puede crear algo que no tenga sentido. El sentido de la creación exige la libertad del hombre, pero con ella exige también la posibilidad de que se haga mal uso de esa libertad, un mal uso que Dios no quiere, pero que permite. De ahí se deduce la importancia cósmica universal de la libertad del hombre, y la responsabilidad que tiene y que Dios le ha conferido con respecto a la creación.

Agustín es más teólogo que filósofo. Como obispo de Hipona proclama la fe, pero también adopta una posición ante todas las cuestiones teológicas de su tiempo, influyendo sobre la teología de los siglos venideros y marcando una dirección. Sin embargo, según avanza en edad, cada vez más va adoptando posiciones unilaterales, que más tarde conducirían a malentendidos y a doctrinas erróneas, como en la cuestión acerca de la libertad y la predestinación en la controversia con Pelagio acerca de la gracia. También esto sigue teniendo múltiples repercusiones, pero afecta sobre todo a controversias teológicas.

En Agustín toda la aspiración a conocer a Dios –tanto filosófica como teológicamente– está sustentada e impulsada por un profundo anhelo de Dios y por el amor a él. Así lo testifican especialmente sus *Confesiones*. Éstas nos hacen ver, además, que su aspiración hacia Dios fue suscitada por los neoplatónicos, especialmente por Plotino. Sin embargo, el amor agustiniano a Dios se diferencia de la aspiración de esos filósofos hacia el Uno primordial, de su anhelo de unión y fusión con el Uno, como algo totalmente distinto. El amor es una relación personal. El amor a Dios presupone al Dios personal, es entrega religiosa

personal a ese Dios, que es el Amor mismo. En esto Agustín sobrepasa con mucho al pensamiento neoplatónico. Él se confiesa entregado con fe cristiana al Dios vivo y personal, manifiesta un amor ferviente a Dios, un amor que se deja sentir incluso en sus pensamientos. Agustín lega este testimonio a la posteridad; durante siglos será el maestro decisivo que imparta sus enseñanzas a la Iglesia latina de Occidente.

7. *Dionisio Areopagita*

Un mundo espiritual distinto lo encontramos en los escritos de Dionisio Areopagita, que aportan otro acento neoplatónico, más marcado todavía, al pensamiento cristiano. Estos escritos son doblemente misteriosos: en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido espiritual.

Bajo el nombre de Dionisio Areopagita, discípulo del Apóstol (Hch 17, 34), se fueron transmitiendo desde el siglo VI algunos escritos: «Los nombres de Dios» (*Peri theiōn onomatōn*; en latín: *De divinis nominibus*), «La jerarquía celestial» (*Peri tēs ouranias hierarchias, De coelesti hierarchia*), «La jerarquía eclesiástica» (*Peri tēs ekklesiastikēs hierarchias, De ecclesiastica hierarchia)* y «La teología mística» (*Peri mystikēs theologias, De mystica theologia*). Durante la Edad Media estos escritos gozaron de gran autoridad; se tradujeron al latín en el siglo IX y después fueron comentados con frecuencia, como hicieron en el siglo XIII Alberto Magno y Tomás de Aquino. Influyeron en toda la teología mística hasta la Edad Moderna inclusive.

La autenticidad de los escritos como obras del discípulo del Apóstol fue discutida desde muy antiguo. Tan sólo hacia finales del siglo XIX pudo mostrarse claramente que esos escritos dependían de Proclo (siglo V). Por tanto, no pudieron originarse sino hacia el año 500 o a comienzos del siglo VI, con seguridad en el Oriente cristiano. Siria y también Georgia pretenden ser la patria de procedencia. El autor sigue siendo desconocido hasta el día de hoy. Seguramente fue un cristiano muy culto que se ocultó bajo el pseudónimo. Y así, al autor se le menciona casi siempre como Pseudo-Dionisio o como Dionisio Areopagita. Su identidad permanece en la oscuridad.

Un problema de igual magnitud es el contenido de las obras. Es indiscutible que el autor era cristiano. Hace referencia constantemente a la Sagrada Escritura y a la fe cristiana. Pero su manera de pensar y la forma de su exposición son hasta tal grado neoplatónicas que casi ocultan el contenido que pretende ser cristiano. El autor escribe también en lenguaje solemne, místicamente oscuro, que encubre lo dicho con el no saber, eludiendo una exposición clara y distinta. Sin embar-

go, estos escritos influyeron profundamente en el pensamiento místico del espacio cristiano. Destacaremos lo esencial con respecto a la cuestión acerca de Dios.

El Pseudo-Dionisio sigue totalmente el esquema neoplatónico (según Proclo): la permanencia de Dios en sí mismo (*monē*), la procedencia a partir de Dios (*prohodos*) y el retorno como regreso a la unión con él (*epistrophē*).

a) *Tres caminos hacia Dios*

En primer lugar, con respecto a Dios mismo, se plantea de nuevo la pregunta sobre cómo le conocemos y qué es lo que podemos enunciar acerca de él. Aquí el Pseudo-Dionisio (De myst. theol.) es el primero en distinguir tres etapas: teología afirmativa (*theologia kataphatikē*), teología negativa (*apophatikē*) y teología simbólica (*symbolikē*). Con esto no sólo se formula expresamente por vez primera la teología negativa, sino que se trata de exponerla en conexión con la teología afirmativa, es decir, con enunciados positivos acerca de Dios, y en conexión con la teología simbólica, la cual, por encima de todos los enunciados, señala hacia el misterio incomprensible de Dios y trata de exponerlo.

La teología afirmativa (De div. nom.) se atiene a los enunciados de la Sagrada Escritura en primer lugar: Dios es el bueno (*ho agathos*). En esto se vincula la palabra de la Escritura (Mt 19, 17) con la tradición platónica. También expresiones como ser, vida, sabiduría, etc., pueden predicarse de Dios. Pero han de trascenderse a la vez en teología negativa: Dios es distinto de todo lo que nosotros podemos pensar y decir de él; él es –en sentido fielmente neoplatónico– superbueno (*hyperagathos*) y superior al ser (*hyperousios*). Por eso, todo enunciado señala más allá de sí mismo. Dios no es esencia ni vida y razón; no tiene cuerpo, no tiene lugar, no tiene figura. Él no es ni luz ni tinieblas, no es ni verdad ni error, no es tampoco espíritu, «tal como nosotros conocemos el espíritu» (*ibid.* 5). Él es conocible precisamente en la negación, y por tanto no sólo es inconocible o superconocible, sino que –en formulación casi paradójica– es también «super-inconocible» (*hyper-agnōston*; *ibid.* 1, 1): Él es conocido como el Inconocible; se sabe de él con el no-saber –una idea que resuena todavía en la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa–.

Ir más allá de esto parece ser lo que Dionisio denomina teología mística o simbólica. Ésta toma contenidos de nuestra experiencia y los aplica a Dios, como sucede, por ejemplo, en los enunciados bíblicos sobre su figura (montaña y alcázar, sol, manantial, etc.), su cólera, su pe-

sar o arrepentimiento, etc. Pero estos conceptos no se le aplican a Dios en sentido propio, sino sólo en sentido figurado; son expresiones metafóricas o, como aquí se dice, simbólicas, las cuales no van realmente más allá de la oposición entre la teología afirmativa y la teología negativa, sino que más bien permanecen en el medio, de tal manera que la teología negativa parece ser la que tiene la última palabra.

El principio de esta distinción sigue actuando notablemente en la historia del pensamiento. De la tríada de la teología afirmativa, negativa y simbólica se origina ya en Escoto Erígena la tríada de la teología afirmativa, negativa y superlativa, es decir, se da un paso más en sentido positivo, y en Tomás de Aquino hallamos el triple paso de la *via affirmationis, negationis et eminentiae*. Aquí no se entienden ya como diversos caminos para llegar a Dios, sino como elementos estructurales internos de todo enunciado acerca de Dios, conocible, sí, pero nunca enteramente comprensible; se comprenden como peculiaridad del conocimiento análogo de Dios.

Sobre esto, otra perspectiva más: esta misma tríada retorna, aunque transformada, en el concepto de Hegel acerca de la *Aufhebung* («sublimación»). Significa conservar, negar y elevar, pero no conduce a la experiencia mística ni al conocimiento análogo, sino que lo que pretende es «sublimar» lo conocido anteriormente, por medio de la negación, elevándolo hasta un saber comprensivo. No sucede así en Dionisio, cuya teología mística, sobrepasando el conocimiento racional de Dios, señala hacia una experiencia mística de este Dios que no puede expresarse en conceptos.

Sin embargo, en Dionisio la esencia de Dios, al no poder captarse en conceptos, es también difícil de interpretar. Al supremo Principio divino él lo llama *thearchia*, «dominio de Dios»; sustituye a lo que en Plotino y Proclo se denominaba lo Uno primordial (*hen*). Es lo Super-Verdadero, lo Super-Bueno, lo Superior al Ser (*hyperousion*), y en sentido igualmente trascendente es también Sabiduría y Amor, es decir, el Dios (espiritualmente vivo y personal) de la fe cristiana. Y Dionisio sitúa en la unidad de su esencia la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, es decir, al Dios Trino y Uno. En todo ello no hay emanación ni subordinación. Pero de la unidad de Dios, porque él es bueno e irradia bondad, procede toda la pluralidad del mundo.

b) *Procedencia y retorno*

La procedencia (*prohodos*) a partir de Dios –entendida de nuevo en genuino sentido neoplatónico– se expone como efluvio o irradia-

ción. ¿Es este acontecer una emanación necesaria o la libre creación por parte de Dios? Resulta sorprendente que se eviten por completo términos como creación (*ktisis*) o crear (*ktizein*). No se habla en estos términos, aunque lo que se expresa pueda entenderse en ese sentido. Estas y otras cuestiones, encubiertas en la oscuridad del no-saber, tendrán que quedar en suspenso según los textos.

Sin embargo, en el superfluir de la plenitud divina existe una ordenación jerárquica rigurosa que se enuncia ya en el nombre de Dios: *thearchia*. En orden descendente, el rango más elevado lo tiene el mundo de los ángeles. Éste era el lugar en el que Proclo situó en su sistema el mundo de los dioses griegos para salvarlos. En ese mismo lugar, y para echar fuera a los dioses paganos, Dionisio sitúa a los ángeles, es decir, los considera como seres intermedios entre Dios y el mundo. Constituyen la «jerarquía celestial», compuesta de tres tríadas, que forman un total de «nueve coros de ángeles». Tal doctrina procede únicamente de este contexto, no de pasajes bíblicos, pero continúa influyendo, a veces en formas abstrusas (sin conocimiento de su origen histórico), hasta nuestros mismos días.

Imagen terrena de la jerarquía celestial es la «jerarquía eclesiástica», que está igualmente ordenada por grados. Aquí Dionisio habla acerca de la Iglesia, de sus ministerios y sus sacramentos. Aunque se confiesa fiel a la doctrina sobre la Iglesia, muestra también, no obstante, una tendencia espiritualista hacia la supresión de todos los signos externos, dándoles un sentido puramente espiritual (místico).

Más importante aún es el «retorno» (*epistrophē*) a Dios. Así como todo procedió de Dios, todo debe retornar a él, y este regreso cósmico acontece en el alma humana. Hasta aquí, todo en sentido genuinamente neoplatónico; pero resulta muy significativo cómo esta doctrina es recogida y traducida en sentido cristiano. El regreso a Dios exige un recogimiento dentro de nosotros mismos, exige la fe (no la gnosis) y la oración contemplativa, que, en la tendencia a la «deificación» (*theōsis*), conducirá a hacernos semejantes a Dios y a la unión con él.

La ascensión acontece en tres etapas, que con los nombres de *via purgativa*, *via illuminativa* y *via unitiva*, entraron en la tradición de la teología espiritual y ascética. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Plotino sigue hallándose aquí claramente en el trasfondo de todo. La «purificación» significa liberación del mundo y de todos los vínculos que unen con el cuerpo y con la materia; la «iluminación» es el fluir de la razón divina (*nous*) a nuestro interior, y la «unión» es finalmente la unificación con el Uno primordial (*hen*). Esto exige en la interpretación cristiana alguna corrección. Ésta se efectuó, sí, en la mayoría de los casos, pero sin quebrantar la autoridad dionisíaca y casi

siempre con bastante ingenuidad, sin conocer en absoluto el origen y el trasfondo neoplatónico de esta doctrina.

El Pseudo-Dionisio asocia, mucho más que Agustín, un pensamiento específicamente neoplatónico con la fe cristiana. Ahora bien, por ser un teólogo cristiano, lo que pretende es exponer la fe en las formas de pensamiento de la filosofía neoplatónica. Por la profundidad de sus pensamientos, y también por la misteriosa oscuridad de su lenguaje, los escritos del Pseudo-Dionisio tuvieron amplísima difusión, principalmente en la Iglesia del Oriente griego, pero, traducidos ya al latín en el siglo IX, influyeron también mucho en el Occidente latino. Por ser supuestamente los escritos del discípulo del Apóstol, gozaron de gran autoridad y tuvieron influencia permanente en la teología espiritual y mística de la Edad Media hasta llegar incluso a la Edad Moderna.

8. *Juan Damasceno*

Después de cierta paralización de la patrística griega, surge todavía la figura destacada del sirio Juan Damasceno (hacia 675-749), que fue muy meritorio por la recopilación, elaboración sistemática y transmisión de enseñanzas a la Edad Media. Vive en Siria, que se encuentra ya bajo dominio árabe, pero donde el cristianismo goza de relativa libertad. Su obra *Fons scientiae* (*Pēgē gnōseōs*) fue sumamente apreciada por la escolástica.

Él está convencido de que en todos los hombres, por naturaleza, está injertado el conocimiento de Dios. Esta doctrina, también de origen estoico y neoplatónico, se convierte en patrimonio común del Medievo cristiano. No obstante, el Damasceno desarrolla pruebas de la existencia de Dios que entraron en la tradición. Una de ellas toma como punto de partida la mutabilidad de todo lo creado: todo lo mudable ha de ser creado y presupone, por tanto, una razón increada e inmutable. Otra prueba parte del orden que hay en el acontecer del mundo. La diversidad y carácter opuesto de los elementos nunca podrá explicar su cooperación armónica en el cielo y en la tierra; la casualidad tampoco es una explicación, sino que hay que suponer la existencia de un poder ordenador omnipotente. Juan Damasceno formula también pruebas ingeniosas para demostrar la unicidad y la perfección absoluta de Dios.

Pero sobre todo, Juan Damasceno compendia la patrística griega en una síntesis importante para la posteridad. Su obra principal *Fons scientiae* fue muy conocida por la escolástica latina; le sirvió a Pedro Lombardo como fundamento para escribir su obra sobre las *Sentencias*, que durante la Alta Edad Media se convirtió en la obra determinante

para la teología. El Damasceno constituye, por tanto, un puente tendido hasta el Occidente latino. De este modo, el patrimonio doctrinal de la patrística griega llega a la futura escolástica de la Edad Media.

9. *Visión retrospectiva*

Durante los primeros siglos del cristianismo se realiza ya una fundamentación del pensamiento cristiano, cuya índole y orientación se dejarán sentir en lo sucesivo hasta llegar a nuestros días. Resumiremos aquí brevemente sus rasgos fundamentales.

–Pronto se efectúa la decisión fundamental de la fe cristiana, que opta por la aceptación del pensamiento griego, es decir, por la fundamentación y penetración racional en el contenido de la fe por medio de conceptos y principios filosóficos. Ahí reside la peculiaridad del cristianismo en contraste con otras religiones universales. Del judaísmo y del islam partieron, sí, movimientos filosóficos que se hallaban bajo la influencia del pensamiento griego. Pero quedaron como algo marginal, sospechoso de herejía, si es que no fueron condenados expresamente; no se integraron en la exposición ortodoxa de la fe. En el cristianismo sucedió todo lo contrario. Éste se asoció hasta tal punto con el pensamiento filosófico que una comprensión de la fe basada en la reflexión sobre la misma no sólo entró en la teología, sino también en las definiciones oficiales de la fe pronunciadas por la Iglesia.

–Contra esto se alzó la objeción de que lo genuinamente cristiano había degenerado cayendo en una «helenización» que lo alienó su esencia, exigiendo, pues, una deshelenización (A. Harnack, K. Barth y otros). Sin embargo, hoy se ha demostrado que se aceptaron, sí, elementos de la filosofía griega, pero que se fue muy consciente de lo distintivamente cristiano y se supo rechazar de forma clara las influencias falsificadoras, sobre todo del pensamiento neoplatónico. Precisamente así se llegó a la formación de una filosofía y una teología genuinamente cristianas, cuyo representante más insigne fue Agustín (en el Occidente latino), quien influyó decisivamente a través de siglos.

–Con todo, en el espacio del pensamiento cristiano penetraron algunas tendencias de origen más griego que cristiano, las cuales siguieron actuando en él; principalmente por la influencia de Dionisio Areopagita y de Escoto Erígena, condujeron a un incesante brote de modos de pensar neoplatónicos y, por tanto, a la permanente tensión entre el pensamiento cristiano y el pensamiento griego; tal tensión se mantiene durante la Edad Media y seguirá dejándose sentir en la Edad Moderna.

4
EL MEDIEVO CRISTIANO

La Edad Media se diferencia claramente de la antigüedad. Después de las invasiones de los pueblos bárbaros, el ocaso del Imperio romano de Occidente, una incipiente reordenación de los ámbitos de poder político y, principalmente, la creciente cristianización de Europa central y occidental, comienza lentamente en este espacio una nueva vida del pensamiento. Está sustentada de manera fundamental por escuelas catedralicias y conventuales, y tiene un sello plenamente cristiano. Vive de la tradición de la antigüedad griega y patrística, pero encuentra una manera peculiar de ser en la «escolástica», es decir, en la filosofía y la teología que se enseña en las instituciones docentes. Se forma a partir del siglo XI, conduce en el siglo XIII hasta la alta escolástica, pero pervive en las tendencias docentes de la escolástica tardía y sigue influyendo hasta la actualidad.

En cuanto a su contenido, la doctrina estuvo determinada durante siglos por la eximia autoridad de san Agustín, hasta que en el siglo XII se llega a la recepción de la filosofía de Aristóteles, la cual, especialmente por medio de Tomás de Aquino, conduce a la escolástica aristotélica del siglo XIII y de tiempos sucesivos. La filosofía se cultiva casi siempre en el marco de la teología. La precede, con arreglo a las normas docentes de la antigüedad tardía, el estudio de las *artes liberales*, que desde el origen de las universidades se enseñaban en la «facultad de artes» (*facultas artium*). Debían servir de preparación para los estudios superiores, principalmente de teología, adiestrando de manera especial en la lógica. Tan sólo con la recepción de Aristóteles la filosofía completó su contenido con el estudio de la física y de la metafísica (y de la ética); la facultad de artes fue sustituida por la facultad de filosofía.

En la mayoría de los casos, sin embargo, una filosofía relevante por su contenido y orientada metafísicamente siguió siendo del dominio de los teólogos, tanto más cuanto que no se había establecido aún una separación entre la filosofía y la teología. Por tanto, cuando planteemos aquí el problema filosófico acerca de Dios tendremos que ocu-

parnos especialmente de teólogos, que dentro de su ámbito eran también filósofos.

Esta filosofía, por otro lado, cuenta a lo largo de toda la Edad Media –en cierto modo como contraposición a la escolástica– con una tradición casi permanente de neoplatonismo cristiano. Esta tradición procede en parte de Agustín, pero se halla determinada de manera más intensa aún en sentido neoplatónico por influencia del Pseudo-Dionisio especialmente; se expresa en diversas formas de pensamiento místico-teológico. En todo caso, tanto el primero como el último de los sistemas importantes trazados durante la Edad Media, el de Escoto Erígena (en el siglo IX) y el de Nicolás de Cusa (en el siglo XV), muestran claramente un espíritu neoplatónico.

1. *Escoto Erígena*

El transmisor más importante de la influencia neoplatónica sobre el pensamiento de la Edad Media fue Escoto Erígena (o Eriúgena). Era oriundo de Irlanda (*Scotia maior*), como su nombre mismo indica; allí se impartió ya desde muy pronto una formación cristiana de altura. Nació hacia el año 819. Se dirigió al reino de Franconia occidental para ser maestro de las «artes liberales». Las enseñó primeramente en la escuela catedralicia de Laón, y luego se puso al servicio de Carlos el Calvo. Murió hacia el año 877. Pero sabemos muy poco acerca de él; los datos y las circunstancias de su vida son dudosos, porque de esa «oscurísima» época de la temprana Edad Media apenas poseemos fuentes que merezcan confianza. Con seguridad Escoto fue un varón muy culto. Creemos que no fue monje ni sacerdote; sí un pensador especulativo, discutido ya en su misma época.

En lo intelectual, Escoto experimentó la influencia decisiva de las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, el cual gozaba de gran prestigio en Francia. Sus obras se consideraban escritas por el discípulo del Apóstol (Hch 17, 24). Se le relacionaba además legendariamente con Dionisio, apóstol de la Galia y obispo mártir de París (en el siglo III). A él se hallaba dedicado el monasterio de St. Denis en París, donde el abad Hilduino había traducido al latín los escritos del Pseudo-Dionisio. El Erígena se encargó de revisar y comentar ese texto. Con el mismo espíritu compuso su principal obra sistemática, *Peri physeōn* o *De divisione naturae*, que consiguió influir mucho posteriormente. El término latino *divisio* («división») lo traducimos mejor, con arreglo a la realidad, por «desarrollo de la naturaleza». Corresponde al término *explicatio* en Nicolás de Cusa, que en este punto depende de Escoto.

a) *El desarrollo de la naturaleza*

Para el Erígena, maestro de lógica, las leyes de la lógica no son únicamente reglas del pensar, sino también leyes del ser. El acontecer del ser es un proceso lógico. Este pensamiento, que brota de un platonismo consecuente, tendrá repercusiones incluso en Spinoza y Hegel. Al orden del ser le corresponde el orden del conocer. Lo ónticamente primero tiene que ser también lo conocido primeramente. Descendiendo a partir de esto, habrá que explicar por medio de distinciones lógicas la realidad total, es decir, habrá que comprender su desarrollo a partir de la razón primordial divina y de su retorno a ella.

La diferenciación (o desarrollo) del ser es presentada por el Erígena como *divisio naturae*. Por *natura* él entiende no sólo el mundo empírico, sino también la realidad total, pero donde el concepto de «creación» (*creatio*) constituye la diferencia fundamental. Del sentido activo y pasivo de este concepto (*creare* y *creari*) deduce Escoto cuatro maneras de ser: «natura, quae creat et non creatur; quae creatur et creat; quae creatur et non creat; quae nec creatur nec creat» (cf. De div. nat. I, 1).

b) *Las etapas del desarrollo*

Por naturaleza «increada pero creadora» se entiende la realidad primordial de Dios. En este punto se plantea ya la cuestión acerca de la posibilidad de conocer su esencia. Aquí el Erígena sigue la teología negativa de los neoplatónicos: no podemos decir lo que Dios es, sino únicamente lo que Dios no es. No obstante, recoge la tríada dionisiana y la desarrolla positivamente. A la teología afirmativa y a la negativa les sigue, como tercer paso, la teología «superlativa», que sustituye a la teología simbólica del Pseudo-Dionisio. Con este concepto Escoto se refiere a la plenitud infinita, conceptualmente no comprensible, de la esencia divina. Cuando hablamos de la esencia (*essentia*) de Dios, hemos de añadir que él no tiene ninguna esencia, en el sentido en que nosotros entendemos una esencia limitada; mediante la dialéctica de la afirmación y la negación conocemos al Dios «superior a la esencia» (*superessentialis*, cf. el *hyperousios* de los neoplatónicos). Esta idea hace que se dé ya un paso más adelante hacia un conocimiento positivo de Dios, aunque se trate de un conocimiento análogo, poco más o menos en el sentido de la *supereminentia* de la que habla Tomás de Aquino. Ahora bien, parece que en Escoto la teología superlativa se halla entendida aún en sentido predominantemente negativo: como *docta ignorantia*; según dirá Nicolás de Cusa, como un no-saber que sabe.

Por la creación divina se originan las esencias «creadas y que son, ellas mismas, creadoras». Son las ideas de Dios, producidas por él, eternas, pero no coeternas con Dios, una sola cosa en Dios, pero que a la vez son el origen de toda la pluralidad, lo mismo que los radios de un círculo parten de un solo centro. Son revelaciones o formas manifestativas de Dios (teofanías), en las cuales se quiere comunicar a sí mismo, cuando él, según esas ideas, crea el mundo. Ahí retornan las ideas platónicas, pero no subsistentes en sí mismas, sino que subsisten como pensamientos de Dios en su Palabra (*Logos*, *Verbum*).

La naturaleza que «es creada, pero que no crea» abarca toda la realidad extradivina, es decir, la realidad finita.

Aquí Escoto distingue entre los seres puramente espirituales, esto es, el mundo angélico de Dionisio, y las cosas perceptibles materialmente. También la materia fue creada por Dios, y por tanto no es un principio antidivino, pero constituye el nivel más bajo de la creación. El hombre se halla entre medias, vinculando en la unidad el mundo espiritual con el mundo material. En este sentido, el hombre es «todo», como dice el antiguo término «microcosmos» (desde Demócrito). Pero el hombre genuino es (en sentido verdaderamente platónico) la idea universal del hombre; el hombre individual es ya una caída en el mundo material.

Queda pendiente por saber qué es lo que el Erígena entiende por *creatio*. ¿Es un acto de creación efectuado libremente por Dios? ¿O es una irradiación o efluvio (emanación) necesario que brota de la plenitud divina? A la procedencia de las ideas eternas a partir de Dios se la llama igualmente creación, lo mismo que a la creación del mundo finito. Más aún: en Dios el ser y el querer son lo mismo; el ser de Dios es su mismo querer. Por consiguiente, Dios, en su querer (óntico), se produce a sí mismo, él se «crea» a sí mismo y se sigue realizando por medio de su revelación de sí mismo en las ideas y en el mundo terrenal. Entonces, las ideas eternas ¿son creadas en un acto tan libre como el acto de la creación de las cosas del mundo? ¿O las cosas finitas proceden necesariamente de la esencia de Dios, con la misma necesidad que sus ideas eternas? Son cuestiones que quedan en suspenso, pero en las cuales hay que decidirse entre la emanación neoplatónica y el concepto cristiano de la creación.

El último nivel es la naturaleza, la cual «ni es creada ni crea». Con ello se entiende que Dios es la meta y la consumación de su creación. Aquí Escoto vuelve a recoger la idea del ciclo neoplatónico del acontecer en su retorno al origen en Dios. Tal retorno se efectúa en el hombre,

comienza con la muerte, pero exige (en sentido cristiano, no platónico) la resurrección del cuerpo y se consuma en la unión con Dios. Ahora bien, esto es un acontecimiento cósmico, porque el hombre abarca todos los niveles del ser: es el retorno de la creación a su origen divino.

c) *Problemas*

Escoto Erígena quiere ser un pensador cristiano. Sostiene expresamente la primacía de la fe sobre el saber, y la de la revelación divina sobre la razón humana. Pero la fe exige el pensamiento, y ambos se unen en la filosofía, la cual –en el sentido en que él la entiende– es ya teología. A pesar de todo, recayó sobre él, ya durante su vida, la sospecha de que enseñaba un sistema de emanación panteísta; por esta razón sería condenado dos veces durante el siglo XIII (en 1210 y 1225).

La ocasión para ello la proporcionan principalmente –como ya se ha indicado– dos conceptos fundamentales que no están claros y que se prestan, por tanto, a malentendidos: la *natura* y la *creatio*. La naturaleza significa la realidad total, pero ¿como una sola e idéntica realidad, que se diferencia únicamente en las formas de su manifestación? ¿Queda salvaguardada así la diferencia entre Dios y su creación? Escoto introduce el concepto de creación (*creatio*) como concepto ontológicamente diferenciante, de una forma distinta de lo que hizo el Pseudo-Dionisio, quien evitó enteramente este término (*ktisis* o *ktizein*). Crear, en Escoto, significa producir, hacer que algo surja. ¿Habrá que entenderlo, en relación tanto con las ideas como con el mundo, como un acto libre por el cual Dios realiza la creación? ¿O se tratará de un efluvio o irradiación que parte necesariamente de la plenitud divina? En ello se decide la absoluta trascendencia de Dios como la diferencia esencial o «superesencial» (*superessentialis*) de Dios con respecto al mundo creado.

De este modo surge ya en el Erígena el problema que más tarde reaparecerá constantemente en pensadores cristianos neoplatónicos, como el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y otros. Y el problema es que sus afirmaciones están concebidas, sí, en sentido cristiano, pero se hallan formuladas hasta tal punto en sentido neoplatónico que tienen asomos de panteísmo y, por tanto, resultan sospechosas para la fe cristiana. Por esta razón la influencia del Erígena quedó limitada a su tiempo, pero volverá a reaparecer constantemente.

Llegó el tiempo, del siglo IX al siglo XI, en el que las escuelas catedralicias y conventuales servían para la formación del clero y de los monjes. El estudio fundamental lo constituían las «artes liberales», en-

tre ellas principalmente la lógica. De ahí que los problemas filosóficos de la época proceden especialmente de la lógica: el conflicto entre los dialécticos y los antidialécticos, entre los cuales destacaba Pedro Damián (1007-1072). A esto se añadió la controversia sobre los universales, en la que se opusieron los realistas y los nominalistas, controversia en la que Pedro Abelardo (1079-1142) propuso una ingeniosa solución de avenencia, que apenas fue estimada en su tiempo, pero que luego tendría gran aceptación durante la alta escolástica. Todo esto apenas afecta a la cuestión acerca de Dios, hasta que en el siglo XI haga su aparición un filósofo y teólogo que aun hoy en día sigue siendo muy apreciado.

2. *Anselmo de Canterbury*

Para toda la teología de aquella época, especialmente para la cuestión acerca de Dios, Anselmo de Canterbury tiene tan alta importancia que se le llama el «padre de la escolástica». Nació en 1033 o 1034 en Aosta; para cursar los estudios se dirigió a Borgoña y Francia. En la escuela conventual de Bec, en Normandía, enseñaba teología su compatriota Lanfranco (oriundo también del norte de Italia). Anselmo ingresó en el monasterio en el año 1060; allí fue maestro de teología, director de la escuela (como sucesor de Lanfranco) y prior, y más tarde llegó a ser abad del monasterio. Finalmente, como sucesor otra vez de Lanfranco, fue nombrado en 1093 arzobispo de Canterbury, localidad donde murió en el año 1109.

Anselmo es principalmente teólogo, imbuido aún plenamente del espíritu agustiniano. Pero él vive y enseña en la época de la controversia en torno a los dialécticos, cuya unilateralidad él rechaza, aunque a su manera recoge sus objetivos. Es verdad que para él la fe tiene absoluta primacía sobre la razón, pero con un pensamiento estrictamente lógico y racional trata de explicar por medio de argumentos racionales los contenidos de la fe. En este sentido estudia cuestiones centrales de la teología, especialmente en la obra *Cur Deus homo*, la cual, junto a otros escritos, entra en la historia de la teología.

Desde el punto de vista filosófico son importantes sobre todo las pruebas de la existencia de Dios formuladas por Anselmo. Resulta ya significativo el que, en una época de gran valoración del pensamiento lógico, se plantee el problema de la fundamentación racional de la fe e igualmente el de su base en la fe en Dios, es decir, la cuestión acerca de las pruebas de la existencia de Dios. En todo ello Anselmo asocia ideas platónico-agustinianas con el esfuerzo por presentar pruebas rigurosamente lógicas.

a) *Pruebas de la existencia de Dios*

Principalmente se conoce el argumento que se halla en el *Proslogion* como el argumento «anselmiano» para probar la existencia de Dios. Sin embargo anteriormente, en el *Monologium*, Anselmo había desarrollado ya pruebas de la existencia de Dios, que manifiestan su manera de pensar y constituyen el trasfondo del argumento que se halla en el *Proslogion*.

La primera prueba toma como punto de partida la experiencia del bien. Nosotros sólo podemos apetecer o disfrutar algo que consideremos bueno. Mas en todo esto experimentamos que las cosas son buenas en diferente medida y bajo diferente aspecto; nada es absolutamente bueno. Si conocemos y apetecemos las cosas como buenas, entonces lo hacemos desde una norma superior del bien, a la que las cosas corresponden más o menos, en tal o cual aspecto. Esto presupone algo que es bueno en sí, el sumo bien (*summum bonum*), el cual encierra en sí toda bondad y es, por tanto, lo únicamente más grande y más digno; a eso es a lo que llamamos Dios.

La segunda prueba comienza por el ser de las cosas mismas. Todo lo que hallamos en la experiencia no existe por sí mismo, sino por otro. Ahora bien, hay diversos niveles de ser: en un trozo de madera, en una planta, en un animal, en un ser humano. No puede haber un número infinito de niveles; un *regressus in infinitum* no explica nada, sino que lo único que hace es ir desplazando la cuestión. Por consiguiente, tiene que haber algo supremo, que sobrepase a todos los niveles limitados de ser, algo sumamente grande y bueno, la plenitud del ser, que no exista por medio de otra cosa distintinta, sino por sí mismo.

Estas pruebas parten, sí, de la experiencia, pero no argumentan (aristotélicamente) basándose en la causalidad, como lo hará más tarde Tomás de Aquino, sino que lo hacen (en sentido platónico) basándose en la participación. Todo ente finito, ónticamente limitado, presupone una pura plenitud de ser, en la cual participa a su modo. En todo esto Anselmo recoge la idea de un orden de ser en diversos niveles que presupone necesariamente un nivel supremo, es decir, el ente finito presupone un ser absoluto, que exista por sí mismo.

b) *La prueba anselmiana*

Anselmo busca, además, una prueba que sea convincente por sí sola, sin necesitar nada más. La encuentra en la idea que expone en el *Proslogion*. Este «argumento anselmiano» se denomina desde Kant (poco acertadamente) la «prueba ontológica de la existencia de Dios».

La idea, en su sencillez, es genial y fascinante, pero como prueba fue discutida a lo largo de todos los siglos; hoy día sigue encontrando aún defensores y adversarios.

Para la comprensión del argumento hay que tener en cuenta desde un principio lo siguiente: no es una prueba de la existencia de Dios que pretenda mover a los incrédulos a que crean en Dios. Anselmo sigue a Agustín en el pensamiento de que sólo un necio (*insipiens*) es capaz de decir: No hay Dios (Sal 53, 2). La prueba presupone ya la fe y se mueve en el terreno de la fe. El título original del *Proslogion* era: «Fides quaerens intellectum», es decir, la fe que trata de entender racionalmente, a fin de fundamentarse a sí misma. Por eso, el argumento va precedido por una oración en la que se pide a Dios que conceda penetrar con la inteligencia en la fe. «No trato de entender para creer (*intelligere ut credam*), sino que creo para entender (*credo ut intelligam*)». Tan sólo la fe conduce a la verdadera inteligencia racional, pero la fe quiere entenderse a sí misma.

El concepto fundamental de la prueba está tomado de la fe en que Dios es lo más grande «por encima de lo cual no se puede concebir nada más grande» (*aliquid quo maius cogitari non potest*). Esta definición no pretende comprender exhaustivamente la esencia de Dios, sino tan sólo expresar la absoluta trascendencia y la sobresaliente plenitud óntica de Dios; esto resulta suficiente para la prueba. La formulación no es nueva en Anselmo; ya se encuentra algo parecido en autores como Cicerón, Séneca, Agustín y Boecio. Lo nuevo es la interpretación que ve contenida ya en el concepto de lo más grande la existencia misma de Dios.

Pensamos que Dios es lo más grande de todo, por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor. Pero cuando lo pensamos, ello es (existe) en nuestro pensamiento. Ahora bien, más o mayor que lo que es (existe) únicamente en nuestro pensamiento (*esse in intellectu*), es lo que es (existe) también en la realidad (*esse in re*). Por eso, lo más grande sólo puedo concebirlo como lo existente. De lo contrario, podría concebirse siempre algo mayor (*maius*), que no sólo sea (exista) en el pensamiento, sino también en la realidad. De ahí deduce Anselmo que Dios existe realmente, porque él existe necesariamente por su misma esencia, y que eso que es lo más grande de todo «no puede ni siquiera concebirse como no existente». De lo contrario, el pensamiento incurriría en la contradicción de representarse lo más grande, lo cual, a pesar de todo, no es lo más grande. Dios es lo más grande de todo, por encima de lo cual no puede concebirse nada mayor. Y por tanto, tiene que existir necesariamente y no puede ni siquiera concebirse como no existente.

c) *Objeciones*

Un contemporáneo de Anselmo, el monje Gaunilo (del monasterio de Marmoutier cerca de Tours), en el *Liber pro insipiente*, ya presenta objeciones contra el hecho de pasar del *esse in intellectu* al *esse in re*. Con muchos críticos posteriores, él piensa que se trata de una transición injustificada del pensar al ser real.

Gaunilo ilustra la objeción mediante la idea de una *insula qua maior cogitari non potest*, es decir, una isla en comparación con la cual no se puede concebir otra isla mayor (mejor o más hermosa): un utópico país de Jauja. Pero de ahí no se sigue que esa isla también exista; no dejará de ser una imagen de la fantasía. Mas esta objeción difícilmente dará en el blanco, porque siempre se podrá concebir algo mayor, ónticamente más excelso que la isla más hermosa –y que toda cosa limitada–. Anselmo no se refiere a una representación cualquiera o a un concepto pensado arbitrariamente, sino que se refiere a lo Uno y Lo-más-excelso que pueda concebirse jamás; y eso no será nunca algo así como una isla.

Hay que tomar más en serio el meollo de la crítica formulada también por Tomás de Aquino y más tarde por Kant en términos parecidos. Esa crítica consiste en decir que la realidad (*esse in re*) contenida en el hecho de pensar en lo más excelso es tan sólo una realidad pensada (*esse in intellectu*) que no llega a la existencia real de Dios y que constituye, por tanto, un salto desde el pensar hasta el ser real.

d) *Para la interpretación*

Esta objeción es de mucho peso. Sin embargo, hay que tener en cuenta algunos aspectos que hacen que la prueba sea comprensible y tenga sentido según la mente de Anselmo.

Anselmo no parte de un concepto cualquiera del pensar, sino que presupone la experiencia de la realidad, en la cual conocemos un orden de niveles, un más y un menos (*maius et minus*) de contenidos ónticos, que requieren que haya un máximo (cf. *Monologium*). Por eso no se trata de una prueba puramente «apriorística» de la existencia de Dios, sino que se procede a partir de la experiencia. La idea de algo que es lo supremo de todo, *quo maius cogitari nequit*, significa desde un principio algo que sobrepuje en plenitud de ser a todas las demás cosas reales. ¿Eso no tendrá que ser algo real?

Para Anselmo es verdad aquello de que *esse in re* es más que *esse in intellectu*. La realidad es más que la posibilidad o que la mera pensabilidad de algo: *melius est esse quam non esse*. Eso será difícil impugnar-

lo. Tampoco lo niega Tomás de Aquino, pero cree que el argumento de Anselmo llega únicamente a un *esse in re* pensado, pero no a una existencia real. Más tajante, y también más discutible, es la crítica de Kant, que concibe el ser de una cosa como pura «quiddidad» (como el puro «ser algo»). Al contenido del concepto, la existencia no le aporta nada nuevo. Cien monedas de plata no son más o menos dinero si existen como si no existen. Podríamos replicar: Si alguien tiene realmente esas monedas, entonces tiene exactamente cien monedas más que si no las tuviera. La objeción se basa en un pensar puramente «esencial», algo que queda muy lejos de la mente de Anselmo. Para él, el ser es «más» que el no-ser, y también el ser es más que el que algo sea puramente pensado. Por tanto, si lo más excelso no incluye en sí la existencia, ¿será posible pensar simplemente en ello como algo no existente?

Además, Anselmo entiende ya lo de *esse in intellectu* como una manera real de ser. Por tanto, el paso al *esse in re* es un paso de una manera de ser a otra manera de ser. En todo ello se entiende el *intelligere* como un acto real y actual del ser, como un acto óntico, en el cual el ser finito llega hasta sí mismo en la mente y, reflexionando sobre sí mismo, conoce la apertura y la ordenación hacia el ser más excelso de todos, hacia el ser absoluto e ilimitado. Este ser, puesto que «ser es necesariamente ser», no podrá concebirse –y no sólo concebirse, sino presuponerse como realidad primordial–, sin incurrir en contradicción, sino como ser real y plenitud de todo ser.

En todo ello Anselmo sabe muy bien que nosotros no podemos comprender exhaustivamente con nuestro pensamiento el misterio divino. Aquello «por encima de lo cual no puede concebirse nada mayor» es también mayor que todo lo que pueda concebirse. Es algo que sobrepasa todas las dimensiones de la razón humana y finita, llegando a la infinitud incomprensible de la plenitud óntica de Dios. Para Anselmo, más importante que el rigor lógico de la prueba es la esencia de Dios, a la que llegamos al pensar en lo más excelso, pero que nunca podremos comprender plenamente. El pensamiento se sobrepasa a sí mismo en el sentido del neoplatónico «más allá de lo cual». Que con ello se piensa a la vez en el Dios vivo y personal de la fe cristiana lo muestra ya la oración a Dios que en el *Proslogion* introduce y pone fin a la exposición de la prueba.

Con ello el argumento anselmiano no quedará libre de toda crítica. Seguirá siendo discutible como prueba. Pero no es tan ingenuo como algunas veces se señala. Es un logro genial y agudo del pensamiento, que merece con razón el puesto que ocupa en la historia de la filosofía. Aunque Tomás de Aquino y Guillermo de Occam rechazan el argumento, son muchos los que le dan su asentimiento, entre ellos Bue-

naventura, Egidio Romano e incluso el crítico Juan Duns Escoto. En la Edad Moderna lo recogen, aunque transformado de modo racionalista, Descartes, Spinoza y Leibniz. Es verdad que Kant lo critica, pero en cambio Hegel –entendiéndolo a su manera– lo explica como centro de su filosofía. Sigue siendo discutido hasta nuestros mismos días, pero constituye un desafío que incita al debate.

3. *La recepción de Aristóteles*

La recepción de Aristóteles durante los siglos XII y XIII constituye un cambio importante en la vida del pensamiento medieval. Esta recepción se produce en el marco más amplio de la traducción y acogida de multitud de escritos griegos y árabes, desde las obras de Aristóteles y los comentarios sobre las mismas hasta las obras de filosofía de origen árabe-islámico y judío.

Las cruzadas de los siglos XI-XIII habían proporcionado ya al Occidente latino nuevas relaciones con Oriente, tanto con el mundo grecobizantino como con el mundo árabe-islámico. La consecuencia fue un avivamiento intelectual y cultural en muchos terrenos, y un nuevo interés por un mundo exuberante que hasta entonces había permanecido extraño. En ese mundo se conocía también a Aristóteles. Hacia el año 1000 se habían traducido ya casi todas sus obras al árabe, así como comentarios que tenían preponderantemente una impronta neoplatónica. Esto condujo a la filosofía árabe-islámica de la Edad Media, entre cuyos pensadores destacan especialmente Avicena (Ibn Sina, 981-1037, en Persia), que interpreta a Aristóteles en sentido neoplatónico, y a Averroes (Ibn Rušd, 1126-1198, en Córdoba, España), que sigue más estrictamente a Aristóteles, pero entendiéndolo en un sentido más bien naturalista; no obstante, es también para Tomás de Aquino el *commentator* decisivo de Aristóteles. A estos se añaden los filósofos judíos que viven en el espacio árabe, Avicebrol (Ibn Gebirol, 1020-1070, en España), que propugna un sistema neoplatónico y místico de emanación, y Moisés Maimónides (1135 en Córdoba, hasta 1204 en el Cairo), quien asocia el pensamiento aristotélico con la fe bíblico-judía, preparando así el camino para la recepción cristiana de este pensamiento.

Con ello España, dominada desde hacía siglos por los árabes, adquiere nueva importancia. En Córdoba, centro de cultura árabe, vive Averroes en el siglo XII; de allí es oriundo también Moisés Maimónides; ambos despiertan el interés por Aristóteles en el ámbito cristiano. Y así comienza precisamente en España (principalmente en Toledo), pronto también en Sicilia (Mesina) y luego en Inglaterra (Oxford), una

activa labor de traducción al latín, primero a partir del árabe, aunque enseguida también del griego. Esta labor abarca todas las obras de Aristóteles, pero comprende igualmente las obras de filósofos y comentaristas árabe-islámicos.

Hasta entonces, a Aristóteles se le había conocido únicamente como maestro de lógica. Los primeros libros de su *Organon* (*Logica vetus*) eran utilizados universalmente en la enseñanza. Pero fuera de eso apenas existía interés por Aristóteles a principios de la Edad Media, hasta que en el siglo XII se despertó un nuevo interés por él y se tradujeron sus restantes obras.

A mediados del siglo XIII se conocía ya en Occidente, en traducciones latinas, todo el «Corpus Aristotelicum»; también en la universidad de París, que se convirtió en el centro intelectual. Mas la recepción de Aristóteles conduce a reacciones de controversia.

Primeramente y sobre todo, Aristóteles fue acogido por los «artistas», es decir, por los maestros de las «artes liberales». Éstos conocían ya a Aristóteles por la lógica, pero ahora acogen ansiosos toda su filosofía, acompañada casi siempre por el comentario de Averroes. Esto conduce a algunas doctrinas que están en contradicción con la fe cristiana, porque sostienen principalmente la eternidad del mundo y la unidad de una razón universal, y niegan, por tanto, el alma espiritual del individuo y su inmortalidad personal.

Como líder y portavoz de los «averroístas» en París destaca Sigerio de Brabante. Nació hacia el año 1235. Maestro de «artes» en París, es condenado repetidas veces (en 1270 y en 1277) por la Iglesia. Para justificarse, recurre a la «doble verdad», según la cual los conocimientos filosóficos pueden estar en contradicción con la fe, sin impugnar por eso la verdad teológica de la misma. Contra su doctrina de la unidad de una razón supraindividual y contra la negación de la inmortalidad individual salen al paso Alberto Magno y Tomás de Aquino con sendas obras que llevan el mismo título: *De unitate intellectus contra Averroistas*. Finalmente Sigerio fue citado a la corte pontificia de Orvieto, donde fue asesinado en 1282 (en oscuras circunstancias) por su propio secretario.

En esas controversias no se trataba sólo de Averrores, sino que en el fondo se discutía sobre el mismo Aristóteles. Se supo ya desde muy pronto que sus doctrinas no concordaban en todo con la fe cristiana. Un sínodo provincial de París (1210) decretó la prohibición de enseñar la filosofía de Aristóteles acerca de la naturaleza. La prohibición fue incorporada a los estatutos de la universidad (1215). Se exceptuó, es

cierto, la lógica, pero la prohibición se extendió a la metafísica y a los escritos de ciencias naturales. El papa Gregorio IX, en el año 1231, reitera nuevamente la prohibición de los escritos aristotélicos, pero con la adición: «hasta que sean corregidos». Así que la confrontación crítica prosigue. Ya en el año 1255 son incluidos todos los escritos de Aristóteles en el programa de estudios de la facultad de artes, y un siglo más tarde, mediante un decreto pontificio publicado en el año 1366, se dispone que el estudio de Aristóteles sea preceptivo para la obtención de la licenciatura en artes. Entretanto habían sucedido muchas cosas en cuanto a la interpretación y también la corrección de la filosofía aristotélica, lo cual ayudó mucho a su aceptación.

Entre los teólogos había algunos, principalmente los dominicos Alberto Magno y, en mayor grado todavía, Tomás de Aquino, que adoptaban una postura abierta hacia Aristóteles y trataban de aprovechar sus enseñanzas. Por el contrario otros, entre ellos los franciscanos (incluido Buenaventura), aunque conocían ya a Aristóteles, preferían seguir la tradición agustiniana.

4. *Alberto Magno*

Uno de los más insignes eruditos universales de la Edad Media fue Alberto, a quien llamaban «el Grande»: Alberto Magno. Nació el año 1200 en Lauingen (Suabia), en el seno de una familia noble oriunda de Bollstädt. Ingresó en los dominicos (en 1223 o 1229), estudió en Colonia y fue lector en centros docentes de la orden en Alemania, *magister* de teología en París (1243/1244-1248) y en Colonia (1248-1254), donde tuvo a Tomás de Aquino como alumno. Fue nombrado superior provincial de los dominicos alemanes (1254-1257), poco después obispo de Ratisbona (1260-1262), y posteriormente fue legado pontificio y predicador de la cruzada, volviendo luego a ejercer como *magister* en Colonia y tomando parte activa en el Concilio de Lyón (1274). Murió a edad avanzada y gozando de mucho prestigio en Colonia, en 1280.

Teniendo en cuenta esta vida, tan agitada, de Alberto Magno, es asombrosa la gran extensión de su actividad como escritor. Compuso comentarios a casi todas las obras de Aristóteles, cuyo contenido va explicando por medio de paráfrasis y ampliándolo con adiciones suyas. Es un investigador de la naturaleza, realizando observaciones propias, especialmente en el campo de la botánica y de la zoología. A esto se añaden obras de lógica, física, matemática y metafísica y, en el terreno teológico, un *Comentario a las Sentencias* y una *Suma teológica*.

a) *Metafísica de la luz*

Alberto Magno es considerado a menudo como un aristotélico que preparó el camino para su discípulo Tomás de Aquino y, por tanto, para la escolástica aristotélica. Pero Alberto Magno es aristotélico únicamente en el sentido de que quiere hacer accesible toda la obra de Aristóteles, sobre todo los escritos que tratan de ciencias naturales. Ahora bien, en el sentido genuinamente filosófico (y teológico), profesa en mayor grado la tradición platónico-agustiniana. Refleja las doctrinas de Aristóteles, pero sin seguirlas en todo, como él mismo subraya. Se adhiere más bien a la metafísica de la luz, tal como la enseñaban –según el espíritu platónico–, por ejemplo, Roberto Grosseteste (1175-1253, *magister* en Oxford, más tarde obispo de Lincoln) y Buenaventura.

En esta doctrina se deja sentir claramente, también en Alberto Magno, la influencia de la emanación neoplatónica: Dios es la luz pura, la «luz de las luces», una luz por la que resplandece toda la creación. No está claro si la primera irradiación significa la creación de un *esse commune* (del ser de todo lo que es). Pero la irradiación va descendiendo gradualmente a través de los seres espirituales hasta llegar a la materia. Tan sólo en el mundo material se da el hilemorfismo aristotélico: las cosas están constituidas por la materia y la forma substancial. Pero la materia prima no es pura potencia, sino que es ya una primera realidad, en la cual se encuentran depositadas potencialmente (germinalmente) las formas de las cosas. Esto ya demuestra que Alberto, en el campo metafísico, piensa más platónicamente que aristotélicamente. Aunque él trata de unir ambas cosas.

Sin embargo, es cristiano –no platónico ni aristotélico– su estricto rechazo de la eternidad del mundo así como el de una creación eterna, e igualmente su doctrina acerca de la unidad, espiritualidad e inmortalidad del alma. Pero Alberto Magno muestra algunas reservas hacia la concepción del alma como *anima forma corporis*, que será mantenida con más valentía por su discípulo Tomás de Aquino. Alberto Magno no es todavía, ni mucho menos, un «tomista», pero su talla no puede medirse tampoco por las enseñanzas de Tomás de Aquino.

b) *El conocimiento de Dios*

Alberto Magno distingue ya claramente entre filosofía y teología; prepara así el camino para la separación más nítida que hará entre sus respectivos ámbitos Tomás de Aquino. De ahí también la cuestión acerca del conocimiento filosófico de Dios (Sth I, 3, q 13-18). Según Alberto Magno, con la razón natural puede conocerse «que» Dios existe

(q 14, 1). Pero «lo que» Dios es sólo puede conocerse *infinite*, es decir, por medio de la negación de todas las determinaciones categorialmente limitadoras; por tanto, sólo puede conocerse mediante conceptos no claros (confusos). Aquí sigue dejándose sentir el problema de la teología negativa. Lo que quiere decirse es que nosotros no podemos comprender adecuadamente a Dios, sin que Alberto Magno interprete la índole de ese conocimiento hablando ya de conceptos análogos.

En la cuestión acerca de si puede también «probarse» la existencia de Dios, Alberto Magno distingue entre un sentido más amplio y otro más estrecho (q 17). En el sentido más amplio de que puede demostrarse algo con razones, sí puede probarse la existencia de Dios. Pero en el sentido más estrecho de una prueba rigurosamente concluyente, no se puede probar positivamente su existencia, sino sólo negativamente, mostrando que la afirmación de su inexistencia conduce a contradicciones: «multa sequuntur impossibilia» (*ibid.*). Lo imposible de la negación y las consecuencias derivadas de ella exigen la afirmación. Alberto Magno demuestra así ser un pensador independiente, que quiere seguir la tradición, pero sin adherirse precipitadamente a lo nuevo.

Alberto Magno llega a ser el importante transmisor de doctrinas aristotélicas, sobre todo en el campo de las ciencias naturales. Mas su interés por la investigación empírica de la naturaleza apenas tuvo continuidad. De haberse dado, se habrían evitado conflictos entre la teología y las nuevas ciencias naturales. Pero, desde el punto de vista filosófico, Alberto Magno no es ni aristotélico ni iniciador del pensamiento aristotélico. Representa aún la tradición neoplatónico-agustiniana, si bien usa ya conceptos y principios aristotélicos. A Alberto Magno no hay que considerarlo sólo desde la perspectiva de Tomás de Aquino. Hubo ya una tradición escolástica específica, la de los «albertinistas», que todavía en el siglo XV aparecían en público junto a los «tomistas», pero que quedaron desplazados por el predominio de estos últimos.

Su discípulo Tomás de Aquino fue quien ejerció una influencia mayor en la historia del pensamiento. Éste fue el primero en realizar un giro consecuente hacia Aristóteles, pero con el empeño por lograr una síntesis con la tradición agustiniana.

5. *Tomás de Aquino*

Tomas nació en 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Nápoles. Su padre fue el conde de Aquino. Cursó sus primeros estudios en la abadía benedictina de Montecassino. Venciendo la resistencia de su fa-

milia, ingresó (1244) en la Orden de Santo Domingo, de reciente fundación, y estudió en París (1245-1248), donde quizás tuvo ya de maestro a Alberto Magno; con seguridad lo tuvo en Colonia (1248-1252). De regreso a París, enseñó teología (1252-1259) y escribió un comentario al libro de la *Sentencias*. Llamado a la corte pontificia en Italia (Orvieto, Viterbo; 1259-1268), enseñó allí teología, pudo terminar la *Summa contra gentiles* (Scg) y componer su obra principal, la *Summa theologica* (Sth) (1267-1273). En 1268 fue enviado de nuevo a París, al agravarse la controversia en torno a Aristóteles y los averroístas. En 1272 regresó a Italia y estableció en Nápoles el «Studium generale» de los dominicos. Yendo de viaje para asistir al Concilio de Lyón, murió el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossanuova.

Además del comentario al libro de las *Sentencias* y de las dos Sumas, Tomás de Aquino compuso comentarios a Aristóteles, a Dionisio y a Boecio, y también *Quaestiones* y *Opuscula* sobre problemas concretos. Se trata, en conjunto, de una extensa y profunda obra especulativa, en la que Tomás intenta volver a concebir de manera nueva toda la filosofía y la teología sirviéndose de conceptos y principios aristotélicos. Con esto se produce el giro decisivo hacia Aristóteles y, por tanto, la fundamentación de la escolástica aristotélica. Aquí nos limitaremos a la cuestión acerca de la existencia de Dios, y no entraremos a estudiar la totalidad del sistema sino en la medida en que ello sea un presupuesto necesario para la exposición de nuestro tema.

a) *Dios: el Ser mismo*

De importancia fundamental –más que las pruebas acerca de la existencia de Dios– es en Tomás de Aquino el «Ser mismo» (*ipsum esse*), más exactamente: «el Ser subsistente en sí» (*ipsum esse in se subsistens*). Este concepto significa la existencia necesaria de la plenitud –originalmente ilimitada– de toda la realidad del ser y de toda la perfección del ser. Este pensamiento no es completamente nuevo, sino que compendia la mejor tradición: desde la idea del bien en Platón, el acto puro del motor inmóvil en Aristóteles, hasta llegar al Uno primordial de los neoplatónicos Plotino y Proclo como la desbordante plenitud de ser y perfección. Es en la fe bíblica y cristiana donde se la entiende por primera vez como plenitud de Ser espiritual y personal con razón y sabiduría, libertad y poder creador. A esto lo llamaba ya Agustín *esse ipsum*. Pero Tomás es quien vuelve a pensar todo ello de manera totalmente nueva sirviéndose de principios aristotélicos, y lo expone en el marco de su doctrina sobre el ser.

Tomas de Aquino toma de Aristóteles la doctrina sobre la potencia y el acto, y la aplica consecuentemente, por ejemplo, a las relaciones entre la materia y la forma, entre la substancia y el accidente, y –metafísicamente– entre la esencia (*essentia*) y el ser (*esse*) de todo ente. En este punto Tomás va más allá que Aristóteles, por cuanto entiende el acto (*energeia*) como «acto de ser» (*actus essendi*). Este acto es el principio de la realidad actual, es decir, no sólo de la existencia, sino también de todos los contenidos ónticos actuales o perfecciones del ser del ente. Todo contenido positivo que corresponde a un ente y que puede predicarse de él es denominado por Tomás *perfectio* («perfección»), se fundamenta en el ser y está puesto por el ser. Por tanto, toda perfección es una perfección del ser (*perfectio essendi*, Sth I, 4, 2).

Todas las cosas de nuestra existencia son finitas, limitadas en el ser (*ens finitum*). Lo uno no es lo otro; hay niveles en cuanto a contenido de ser. Un ente finito no es el ser mismo, sino que se diferencia de él por la esencia finita (*essentia finita*). La esencia es el principio de determinada limitación, por la cual el ente es puesto en su peculiar forma de ser. Al ente le corresponde el ser, mas en la medida y según los límites de su determinada esencia. La esencia no pone aún por sí misma el ser; existe en potencia (posibilidad de ser) en contraposición al acto de ser (realidad de ser). Pero el acto de ser (*actus essendi*) tampoco pone por sí mismo la limitación determinada; ésta se halla en la correspondiente esencia finita de la cosa. En esta diferencia reside la razón de la contingencia. El ente limitado no existe por su propia esencia; ese ente puede existir o no. En cuanto ente finito, está realizado por el acto de ser.

De ahí se sigue que, si el ser es enteramente él mismo y no está limitado por una esencia finita, entonces es realidad primordial absolutamente necesaria (el ser no puede no ser), mas es también la plenitud originalmente ilimitada de toda la perfección del ser (el ser no excluye el ser). Todo lo que es posible en cuanto a contenido positivo de ser es en él realidad absolutamente infinita: Dios es el «Ser mismo» (*ipsum esse*).

b) *La esencia de Dios*

Cuando hablamos de la «esencia» (*essentia*) de Dios nos referimos a «lo que» Dios es. Pero esto no puede ser, como en las cosas finitas, un principio limitador; no puede ser distinto del «ser» de Dios. De lo contrario, Dios sería contingente como las cosas finitas y tendría que ser obrado por otro. El ser y la esencia son en Dios completamente idénticos. Tomás de Aquino acentúa: Dios es su esencia, y su esencia es el ser mismo (*essentia sua est suum esse*, Sth I, 3. 4).

De ahí se sigue, además, que todos los contenidos del ser, que en el ente finito son –en forma limitada– reales o únicamente posibles, en Dios son necesarios y una realidad ilimitada. En este sentido, todo «preexiste» en Dios, todas las cosas de la creación entera están previamente realizadas no sólo en las ideas de Dios, en la proyección de mundos posibles, sino que lo están también en la realidad originalmente infinita del Ser mismo.

A esta definición de la esencia de Dios Tomás le añade a menudo el término «subsistente»: *ipsum esse subsistens* (Sth I, 4, 2, etc.). Con ello se dice que el ser de Dios subsiste en sí mismo, es decir, existe «en sí» a la manera de una substancia, y no existe en otro. Esto es importante para deslindar: Dios no es un ser universal, común a todo ente (*esse commune*), que fluye y se difunde en todo lo que es, o que incluso deba realizarse a sí mismo en las cosas del mundo. No; Dios existe en sí mismo como la plenitud del ser, diferenciado –en absoluta trascendencia– de todos los entes finitos, los cuales poseen únicamente su propia realidad óntica gracias al acto divino de la creación, y tienen participación finita y contingente en el ser. Este concepto del «Ser mismo» (*ipsum esse*) es en Tomás de Aquino, si se entiende correctamente, el concepto acerca de Dios, el concepto –digo– más excelso, metafísicamente más profundo y más lleno de contenido al que haya llegado jamás el pensamiento filosófico, pero, como ya se dijo anteriormente, recoge en sí la mejor tradición. Desde luego es una fórmula abstracta, una fórmula que sólo entenderemos plenamente si conocemos su trasfondo filosófico y si llenamos de contenido y desarrollamos dicha fórmula. Esto lo hace ya Tomas en referencias (que siguen siendo abstractas): «En Dios están las perfecciones de todas las cosas; él es, por tanto, universalmente (*universaliter*) perfecto» (*ibid.*). «Todo lo que haya de perfección en un efecto, [...] preexiste virtualmente en la causa eficiente [...]. Pero como Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, las perfecciones de todas las cosas tienen que preexistir de manera más eminente (*secundum eminentiorem modum*) en Dios» (*ibid.*). «El Ser mismo de Dios abarca en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna perfección del ser puede faltarle al que es el Ser mismo subsistente» (*ibid.* ad 3).

c) *El conocimiento análogo de Dios*

De ahí se sigue, para Tomás, cómo podemos nosotros conocer el puro «Ser mismo» de Dios y predicar algo acerca de él. Tenemos que partir para ello de los contenidos de ser (*perfectiones*) del mundo de la

experiencia, y aplicárselos de manera eminente a Dios, suprimiendo todas las limitaciones de lo finito. Esto será posible únicamente si existe una semejanza (*similitudo*) entre las cosas creadas y el ser de Dios. Ahora bien, si Dios es la causa primera de todas las cosas finitas, entonces tendrá que haber cierta semejanza, no a la manera en que son semejantes entre sí las cosas de la misma especie o del mismo género, sino que ha de ser una semejanza no unívoca, sino análoga, porque Dios sobrepasa todos los modos finitos de ser (Sth I, 4, 3).

Esto conduce a la doctrina sobre el conocimiento análogo de Dios, en la que Tomás recoge el problema de la teología negativa del neoplatonismo y trata de resolverlo positivamente. También en él retorna la antigua formulación de que de Dios no podemos comprender lo que él es, sino sólo lo que él no es (Scg I, 30, por ejemplo). Mas conocemos también cómo otra cosa se relaciona con él, y por este motivo podemos formular enunciados sobre él. Nuestros conceptos, tomados del mundo de la experiencia, nunca pueden predicarse de Dios «unívocamente» (en el mismo sentido). Pero tampoco son completamente «equívocos» (entendidos en un sentido enteramente distinto). De lo contrario, no podríamos saber ni predicar absolutamente nada acerca de Dios. Esos conceptos sólo pueden predicarse de Dios «análogamente» (en sentido transferido). Para la explicación de esto, Tomás de Aquino recoge el triple paso del que habla el Pseudo-Dionisio (y Escoto Erígena). Menciona la tríada de la *affirmatio*, la *negatio* y la *supereminentia* como *modi* o formas de enunciar (Scg I, 30); no como teologías distintas (Dionisio), sino como elementos estructurales internos de todo enunciado que pueda hacerse con sentido acerca de Dios. Acerca de él no podemos enunciar en conceptos sino contenidos ónticos tomados de la experiencia: sabiduría, poder, bondad, amor... (*affirmatio*). Pero en ello hemos de negar –Tomás dice: *removere*– lo que por nuestra experiencia vemos que hay en ello de limitado y deficiente (*negatio*), a fin de poder transferir a Dios el contenido óntico puramente positivo, mas sólo en un sentido que sobrepase todo lo que nosotros pensamos y comprendemos (*supereminentia*) y señale hacia el infinito misterio de Dios.

d) *Las cinco vías*

En este contexto hallamos en Tomás de Aquino las pruebas de la existencia de Dios. Tomás rechaza claramente el argumento anselmiano que parte de pensar en aquello «más grande de lo cual no puede concebirse nada». Concede que en la esencia de Dios está contenida «en sí» (*per se*) la existencia necesaria. Pero «en lo que respecta a no-

sotros» (*quoad nos*), no existe ningún conocimiento tan adecuado de la esencia de Dios del que pueda deducirse su existencia. Tomás concede también que el ser real (*in re*) es «más» que el mero ser pensado (*in intellectu*). Pero se trata de un ser real que únicamente se representa con el pensamiento, y cuya existencia no se prueba de esta manera. Por consiguiente, para Tomás sigue siendo una conclusión injustificada el pasar del pensar al ser real (Scg I, 30), un punto de crítica que Kant recogerá y acentuará aún más.

En sus pruebas de la existencia de Dios, Tomás de Aquino no parte del simple pensar, no parte en absoluto de la experiencia interior de la conciencia, sino únicamente de la experiencia exterior del mundo. Son las famosas «cinco vías» o caminos (*quinque viae*) para responder a la pregunta *Utrum Deus sit* (Sth I, 2, 3). Expondremos tan sólo las ideas fundamentales, para reflexionar luego sobre la índole de esas pruebas.

–La primera vía parte del movimiento (*motus*), que Tomás, con mayor claridad aún que Aristóteles, entiende desde un principio como tránsito de la potencia al acto. Según el axioma del movimiento, todo lo que se mueve es movido por otra cosa distinta. Si esta cosa que mueve se halla a su vez en movimiento, entonces exige a su vez una causa del movimiento. Puesto que una serie infinita de causas (*regressus in infinitum*) no explica nada, se presupone una primera causa que mueve sin estar ella misma en movimiento.

–La segunda vía parte del orden de las causas eficientes, que son causadas ellas mismas, pero que (por la misma razón expuesta más arriba) presuponen una causa primera que no sea ya causada.

–La tercera vía se basa en que toda posibilidad presupone realidad. Todo lo que surge o desaparece fue antaño meramente posible, no real. Pero si no hubiera ningún ser real, entonces nada sería posible. Por consiguiente, con anterioridad a toda posibilidad tiene que existir una realidad que sea por sí misma necesaria.

–La cuarta vía es de origen platónico y muestra que en las cosas hay niveles de perfección. Ahora bien, donde existe un más o un menos, tiene que haber algo que sea lo más excelso y que constituya la causa del ser y de la perfección óntica de todos los niveles inferiores.

–La quinta vía parte del «gobierno de las cosas» (*gubernatio rerum*). En el mundo hallamos ordenaciones hacia fines. Ahora bien, la ordenación hacia una meta puede proceder únicamente de un ser que conozca racionalmente y «por el cual todas las cosas de la naturaleza estén encaminadas a un fin».

Las cinco pruebas terminan con las palabras: *quod omnes dicunt Deum* («a lo cual todos llaman Dios»), o con una fórmula similar.

e) *La índole de las pruebas de la existencia de Dios*

Las *Quinque viae* son consideradas como la pieza doctrinal clásica de Tomás de Aquino. Sin embargo, sorprende el hecho de que esa doctrina se halle expuesta con suma brevedad en la *Suma teológica*. En comparación con la cuidadosa ponderación del pro y del contra en el tratamiento de las diversas cuestiones teológicas, y sobre todo en relación con la extensión de la obra total, las dos o tres páginas que se ocupan de las pruebas de la existencia de Dios aparecen casi como un brevísimo esbozo, como algo a lo que Tomás mismo no parece darle la máxima importancia. No hay que sobrevalorarlas, pero hay que reconocer también que esas cinco vías son las pruebas de la existencia de Dios desarrolladas con el máximo rigor especulativo conocido hasta entonces.

El fundamento de todas ellas lo constituye una sola idea directriz: la causalidad metafísica de la Causa Primera. Todo lo que es movido, todo lo que se halla en devenir o en desaparecer y, por tanto, en potencia, es decir, todo lo que no es el Ser mismo, es contingente y, si existe realmente, ha de tener su ser «por otro distinto» (*ens ab alio*), tiene que estar causado por otra cosa distinta. Presupone, pues, una Causa Primera que no sea contingente sino necesaria, que no esté movida sino que sea inmóvil, que no esté limitada sino que sea ilimitada, que «exista por sí misma» (*ens a se*), que sea el subsistente «Ser mismo» (*ipsum esse*). Esta idea fundamental es permanentemente válida y evidente, mientras no quiera impugnarse en general, a partir de presupuestos críticos modernos (desde Hume y Kant), la validez de la causalidad metafísica, renunciando con ello a ofrecer una explicación suprema del mundo.

Sin embargo, hay un problema en las palabras con que las pruebas terminan habitualmente: *quod omnes dicunt Deum* (o una formulación parecida). Es la cuestión de saber si lo que aquí se prueba es realmente el Dios en quien se piensa y a quien se adora en la fe religiosa. Inmediatamente no se desprende eso; Tomás de Aquino es consciente del problema. Aquí se llega al resultado obtenido por un pensamiento estrictamente filosófico: la Causa Primera de todo, el Ser mismo necesario como suprema perfección y como razón ordenadora del mundo. Sin embargo, este concepto puede desarrollarse, sobrepasando a un Dios (griego) del mundo y llegando al Dios (cristiano) del hombre, al Dios vivo y personal de la fe y de la adoración religiosa. El pensamiento filosófico no es lo mismo que la relación religiosa. Pero lo uno puede llevar a lo otro. Ahora bien, el hecho de que se está pensando en

ese mismo y único Dios de la fe, hasta quien llega también la razón, no hace más que indicarse en las palabras: «lo que nosotros llamamos Dios». Esto quiere decir que esas pruebas de la existencia de Dios se hallan desde un principio en el horizonte de la fe y que presuponen ya, por tanto, una comprensión de «lo que nosotros llamamos Dios». Y la existencia de ese Dios se demuestra entonces de una manera puramente racional. Esto nos hará ver, además, que la fe en Dios puede fundamentarse, sí, racionalmente, pero que el pensamiento filosófico no puede sustituir ni desplazar al Dios vivo ni a la experiencia religiosa. Tomás de Aquino no presupone tal cosa, ni mucho menos, al exponer las pruebas de la existencia de Dios.

Ahora bien, no se puede ignorar que hay cierta unilateralidad en esas pruebas. La estrecha vinculación con Aristóteles excluye la búsqueda de otro acceso a Dios que tome más como punto de partida al hombre, como es propio del pensamiento agustiniano, un acceso que Buenaventura desarrollará más todavía. Esta perspectiva queda relegada en Tomás de Aquino. Precisamente de un «Dios de los filósofos» se escandalizará vivamente, por ejemplo, Pascal, y lo contrapondrá al Dios vivo de la fe. Con toda seguridad, Tomás de Aquino no piensa en un Dios de los filósofos, sino en el Dios de la fe. Y la crítica de Pascal no va dirigida contra Tomás de Aquino sino contra Descartes, aunque difícilmente podrá discutirse que aquí se encuentra ya el principio de ello.

Sin embargo, como ya se indicó anteriormente, Tomás de Aquino desarrolla su concepto metafísico de Dios partiendo de las pruebas de la existencia de Dios: Dios es el «Ser mismo», que es la causa primera y el fin último de todo ser finito y de todo devenir. Dios es, para Tomás de Aquino, el Dios vivo y personal, la plenitud de toda la perfección de la vida, de la sabiduría y de la bondad, el Creador omnipotente del mundo, el cual –como *causa prima*– actúa en todas y por medio de todas las *causae secundae*. Todo esto se expone detalladamente en la *Suma teológica*. No obstante, lo último no es el saber, sino el no-saber acerca de Dios. Todo saber desemboca en el misterio incomprensible de Dios infinito. Todo, incluso el conocimiento teológico de Dios, conduce en último término a la comprensión de lo incomprensible que es Dios.

f) *Repercusiones*

La doctrina de santo Tomás de Aquino, en sus comienzos, no se impuso sin fricciones, ni mucho menos, sino que encontró fuertes resistencias. Por un lado se hallaban los averroístas de la facultad pari-

sina de las «artes liberales», liderados por Sigerio de Brabante, para quienes Tomás no había seguido a Aristóteles con suficiente fidelidad, sino que lo había falsificado en sentido cristiano o lo había «bautizado». Por otro lado se hallaban todos los que preferían seguir manteniendo la doctrina platónico-agustiniana, y rechazaban como innovación peligrosa el giro hacia Aristóteles. Entre ellos, junto a sacerdotes seculares, se encontraban principalmente algunos franciscanos de París y de Oxford. El obispo de París, Esteban Tempier, condenó (1277) tesis de los averroístas, condena que indirectamente afectaba también a Tomás de Aquino (después de su muerte). El franciscano Guillermo de la Mare escribió un *Correctorium fratris Thomae* (1278). El capítulo de la Orden franciscana prohibió leer la *Suma* de Tomás sin leer al mismo tiempo el *Correctorium* (1282). Por el contrario, el capítulo general de la Orden de Santo Domingo declaró ya en 1278 que la doctrina de Tomás de Aquino era la doctrina oficial de la orden, que debía ser enseñada en todas partes. De este modo, las opiniones de las escuelas de las órdenes religiosas se empeñaron en mantener posiciones opuestas; y estas oposiciones perdudaron durante siglos.

El hecho de que los dominicos se aferraran a las enseñanzas de Tomás de Aquino tuvo la consecuencia de que en su orden apenas se llegara a otros desarrollos del pensamiento, sino que el principal empeño consistiera en escribir extensos comentarios a las obras de Tomás, en especial durante la escolástica tardía de los siglos XVI y XVII, que dieron origen al sistema escolástico denominado «tomismo». Sin embargo, ya antes la doctrina de santo Tomás había logrado influir predominantemente en la Iglesia hasta el Concilio de Trento (1546-1563), se integró en las definiciones dogmáticas de la Iglesia, fue fomentada con vigor en lo sucesivo por la autoridad pontificia y recomendada encarecidamente para la enseñanza, principalmente desde el comienzo de la neoescolástica en el siglo XIX; es decir, que aunque no fue en rigor prescrita como obligatoria, fue declarada sin embargo *tuta norma directiva*, con lo cual no se pretendió descartar por completo otras tendencias doctrinales dentro de la escolástica.

Los franciscanos adoptaban una actitud más crítica hacia Aristóteles que Tomás de Aquino, y se mantenían más aferrados al pensamiento platónico-agustiniano. Esto sucedía ya en la temprana escuela franciscana de Oxford, fundada por Roberto Grosseteste (1175-1253). Aunque Roberto trabaja como traductor y comentarista de obras de Aristóteles, él profesa personalmente la metafísica de la luz, de impronta agustiniana, que influye en Buenaventura y también en Alberto Magno. En París surgió ya en el año 1220 una escuela franciscana, en la cual ejerció la docencia Alejandro de Hales (1170-1245), insigne

teólogo de su época. Aunque conocía a Aristóteles, prefirió la tradición agustiniana. Lo mismo ocurrió con su discípulo y sucesor Juan de Rupella (1200-1245), y principalmente con Buenaventura.

6. *Buenaventura*

El más notable representante de la más antigua escuela franciscana y a la vez, juntamente con Tomás de Aquino, el más eximio teólogo de la alta escolástica es Buenaventura (Juan Fidanza). Nació en 1221 en las cercanías de Viterbo, ingresó en 1244 en la Orden franciscana y desde 1248 enseñó en París, pero en 1257 fue elegido ministro general de la orden y en 1272 fue nombrado cardenal-obispo de Albano. Murió durante la celebración del Concilio de Lyón en 1274 (el mismo año que Tomás de Aquino). De su actividad docente en París proceden los comentarios al libro de las *Sentencias*, considerados como los más importantes de su clase, las *Quaestiones disputatae*, etc. Otros escritos son el *Breviloquium* (un esbozo de la teología) y el famoso *Itinerarium mentis in Deum* (un escrito de carácter espiritual y místico).

a) *Ciencia y sabiduría*

Buenaventura no pretende sostener nuevas doctrinas, sino continuar enseñando las ya acreditadas. Sigue en todo ello a Agustín así como a Anselmo y a su discípulo Alejandro de Hales, pero emprende la tarea de sintetizar y renovar esa tradición agustiniana. Conoce y aprecia también a Aristóteles, pero da la preferencia a Platón. Aristóteles es para él el maestro de la ciencia; Platón, el maestro de la sabiduría. La ciencia (*scientia*) está referida al mundo creado; en cambio la sabiduría (*sapientia*) lo está a la verdad eterna, espiritual y divina. La sabiduría asciende desde el saber filosófico en torno a las cosas humanas y divinas hasta la fe teológica en la Palabra de Dios, y llega, más arriba todavía, a la unión de amor con Dios mismo. Alcanza su meta en la visión inmediata y la fruición de Dios, en la unión amorosa con él por medio de la experiencia mística: *cognitio Dei experimentalis*. A esto se encaminan todas las ciencias particulares y también la filosofía y la teología. La sabiduría es más que ciencia, y la verdadera sabiduría es amor.

Buenaventura distingue también entre filosofía y teología, pero no las deslinda tan nítidamente como Tomás de Aquino, porque incluso todo saber natural está orientado hacia la fe y el amor. Acentúa siempre la primacía del amor sobre el saber, es decir, de la voluntad (*vo-*

luntas) sobre el entendimiento (*intellectus*). Esta doctrina, que en la escuela franciscana sigue enteramente a Agustín, es opuesta a la primacía aristotélica del intelecto que hallamos en Tomás de Aquino y más todavía en los tomistas posteriores.

b) *Abstracción e iluminación*

La manera en que Buenaventura trata de asociar a Aristóteles con Platón –el saber con la sabiduría– la vemos a través de su doctrina acerca del conocimiento. Partiendo de la experiencia, nos formamos conceptos por medio de la abstracción, los cuales –también según Aristóteles– se explican por medio de la imagen sensible (*species sensibilis*), del entendimiento activo y del entendimiento pasivo (*intellectus agens* y *possibilis*). De esta manera se capta una esencia universal. Ahora bien, la validez absoluta e inmutable de las leyes esenciales que resplandecen en la experiencia se fundamenta en la intelección de las *rationes aeternae*, las cuales no proceden de la experiencia, sino que son anteriores a ella e intervienen en ella normativamente. Por tales se entienden principalmente las leyes lógicas, los principios ontológicos y las leyes esenciales, así como las normas morales, que son verdades eternas según Platón y Agustín. Casi se puede decir con Kant: son condiciones normativas *a priori* de la experiencia.

La intelección de las verdades eternas la explica Buenaventura por la iluminación según la entiende Agustín. La validez absoluta de esos conocimientos no puede estar fundamentada sólo en la experiencia, que es mudable, sino únicamente en la verdad eterna de Dios, en la que participamos nosotros como seres espirituales finitos que somos: son luz de la luz de Dios que irradia sobre nosotros. Y así, Buenaventura acepta la metafísica de la luz según Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales y otros, según la cual la luz se convierte en el símbolo de la primordial realidad y gloria de Dios, en la cual participa la creación. Ahora bien, la luz significa en el fondo lo que Tomás, con un sentido filosófico más prosaico y más abstracto, denomina el ser y el «Ser mismo». Mas la luz pretende expresar más intuitivamente la relación entre el arquetipo y la imagen (*causa exemplaris*), y la participación (*participatio*) de las cosas creadas en el ser de Dios.

c) *Vías para llegar a Dios*

Toda la filosofía (y la teología) de Buenaventura se fundamenta en Dios y desemboca en él. Buenaventura ofrece también pruebas de la

existencia de Dios, pero piensa –lo mismo que Agustín y Anselmo– que tales pruebas sólo están destinadas propiamente a los *insipientes*, porque la idea de Dios, por la naturaleza misma, es propia de todos los seres humanos, y la existencia de Dios tiene que resultar evidente para todo pensamiento racional. Buenaventura compendia en «tres vías» (*tres viae*) las pruebas de la existencia de Dios (De myst. Trin. I, 1).

La primera vía parte del conocimiento de sí mismo, de la aspiración a la sabiduría, del anhelo de felicidad, paz y gozo. Es una aspiración infinita, que no halla jamás en el mundo su satisfacción suprema. Ahora bien, no podemos anhelar y aspirar a algo de lo que no sabemos nada. Por consiguiente, ese anhelo presupone un saber original acerca de la verdad misma, acerca de la plena felicidad y de la paz definitiva, es decir, acerca de Dios como el bien supremo (*summum bonum*). El hombre, si prescinde de Dios, no es capaz de entenderse a sí mismo.

La segunda vía parte de las criaturas, de las cosas finitas de este mundo, cuya contingencia exige una causa infinitamente perfecta y omnipotente. Es la prueba tradicional basada en la causalidad, similar a las pruebas que se hallan en Tomás de Aquino, pero expuestas aquí de forma concreta y viva: «Deum esse clamat omnis creatura» (*ibid.*, 10).

La tercera vía recoge el argumento de Anselmo: parte de la idea de Dios, en la cual se contiene ya inmediatamente la existencia. La afirmación de que Dios existe es una proposición analítica: «Non potest cogitari non esse, [...] praedicatum enim clauditur in subiecto» (Sent. I, 8, 1, 1). Buenaventura condensa este argumento en la fórmula sumamente concisa: «Si Deus Deus est, Deus est» (De myst. Trin. I, 1, 29). Esta idea la asocia él con la prueba agustiniana tomada de la verdad. Dios es la verdad misma, que se halla presupuesta en toda verdad parcial. Aquel que niega la verdad misma afirma que es verdad el que no haya ninguna verdad. No es posible negar la verdad sin afirmarla al efectuar el enunciado mismo. Se trata de una forma clásica del argumento *per retorsionem*, es decir, mostrando que existe una contradicción entre el contenido del enunciado y la formulación del mismo (*contradictio exercita*). Semejante argumento será válido seguramente, pero en él queda en suspenso la cuestión de si la verdad que es (universalmente) indiscutible prueba ya que Dios es la verdad misma, es decir, prueba al Dios real y su absoluta existencia.

d) *Importancia y repercusiones*

Buenaventura es –junto a Tomás de Aquino– la figura más insigne de la alta escolástica, uno de los más expresivos pensadores de la Edad

Media. Su forma de pensar (en contraste con la de Tomás de Aquino) tiene la ventaja de presentar las mejores intuiciones de origen platónico-agustiniano, pero en asociación con ideas aristotélicas, y también toma más como punto de partida al hombre, muestra su ordenación esencial hacia Dios y presenta a este como el Dios del hombre. Buenaventura no es un pensador puramente especulativo como Tomás, sino que su pensamiento también se dirige enteramente hacia objetivos religiosos. Nos conduce en mayor grado a la unión personal e incluso a la unión mística con el Dios vivo. Habrá que estudiarlos juntos a ambos. Se completan mutuamente y juntos representan el supremo desarrollo de la doctrina cristiana acerca de Dios durante la Edad Media.

Buenaventura pervive especialmente entre los franciscanos, sin que su Orden se aferrara tan intensamente a él como los dominicos al tomismo. Por eso, entre los dominicos se produjeron menos avances en el pensamiento que entre los franciscanos, los cuales consiguen ofrecer los logros ulteriores de «la moderna escuela franciscana» en un sentido que marcará, es cierto, el rumbo futuro, pero que en parte será también discutible. De esta escuela destacaremos tan sólo las figuras más importantes: Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam.

7. *Juan Duns Escoto*

Juan Duns Escoto es un pensador de especial agudeza como crítico, pero también de ideas independientes. Nació en 1265/1266 en Escocia e ingresó en los franciscanos en 1281. Tras cursar sus estudios en París y Oxford, ejerció la docencia en Cambridge a partir del año 1300, en París desde 1302, y llegó a Colonia en 1307, donde falleció un año después. De él se ha transmitido un Comentario al libro de las *Sentencias* en varias versiones: *Ordinatio*, *Opus Oxoniense*, *Opus Parisiense* y *Reportationes* («Apostillas»). Dejó además otros escritos: un *Tractatus de primo principio*, un *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, etc. Sin embargo, se discute la autenticidad de algunos textos, sus relaciones entre sí y el orden cronológico de su composición (V. Richter). Dejaremos en suspenso estas cuestiones. Pero podemos sintetizar las posturas fundamentales de Escoto respecto a la cuestión acerca de Dios.

a) *Individualidad*

También Duns Escoto es un pensador teológico, que distingue ciertamente entre la filosofía y la teología, pero que considera la filo-

sofía como subordinada a la fe e integrada en la teología. Traza más estrechamente que Tomás de Aquino los límites del conocimiento filosófico. No desarrolla un sistema compacto de filosofía, sino que la estudia dentro del campo de la teología.

Son características de su pensamiento –y algo completamente nuevo– la perspectiva y la valoración del individuo. El hombre no es sólo un caso particular de la esencia universal «hombre», sino una individualidad singularísima. Es verdad que todo ente material está constituido por la materia y por la forma esencial específica. Pero la materia prima no es (como en Tomás de Aquino) un principio puramente potencial, sino que es ya un ser actual; no es tampoco el principio de la individuación, sino que a la naturaleza universal, constituida por la materia y la forma, ha de añadirse además un elemento positivo y actual, por el cual el ente sea esta realidad individual. Esta *entitas, quae de se est haec*, es la *ultima realitas entis* (Ord. II, 3, 1, 6), la realidad última del ente individual concreto. Escoto la denomina algunas veces *haeceitas*. Sólo por medio de sus discípulos este concepto se convierte en un término clave de la filosofía escotista. Lo que el término quiera decir podrá ser discutible y discutido. Pero la acentuación del ser individual en contra de la preeminencia de lo universal según la tradición griega (procedente tanto de Platón como de Aristóteles) está justificada también cristianamente –en lo que respecta a la personalidad singular del hombre– y marca una orientación para el futuro. Ahora bien, este aspecto, llevado al extremo contrario, conducirá al nominalismo y al empirismo hasta llegar al individualismo moderno.

b) *El concepto unívoco del ser*

También Escoto entiende la metafísica como ciencia del ente (*ens*) y de sus determinaciones transcendentales. Pero él no entiende ya al ente a partir del ser actual (*actus essendi*), sino a partir de la esencia (*essentia*), y lo entiende como la esencia más universal y abstracta. En esto hay ya un comienzo del pensamiento esencialista, que caracterizará a toda la escolástica tardía, tanto al escotismo como al tomismo posterior y a otras corrientes. Este pensamiento influye claramente en el de la Edad Moderna.

Ahora bien, si el concepto del ente (*ens*) es trascendente y ha de constituir el fundamento de la metafísica, también del conocimiento de Dios, entonces este concepto –según Escoto– tendrá que ser unívoco, es decir, tendrá que significar estrictamente lo mismo en todos los enunciados sobre el ente. Ésta es la doctrina especial de Escoto, muy

discutida, acerca de la univocidad del concepto del ser, que parece impugnar una analogía. Sin embargo, en Escoto esta doctrina significa una univocidad del concepto del ser puramente lógica, que no pretende excluir una analogía real en la realización del ser en diversos niveles ónticos, pero que abandona la idea de que un concepto metafísicamente trascendente no pueda ser lógicamente sino un concepto análogo.

c) *Prueba de la existencia de Dios*

Sobre estos fundamentos Duns Escoto desarrolla una prueba de la existencia de Dios. Aunque asigna a la filosofía una función subordinada dentro de la teología, sin embargo elabora una prueba filosófica de la existencia de Dios: una prueba que, en cuanto a pensamiento críticamente lógico, es más profunda y más extensa que otras pruebas desarrolladas antes que él, incluso las de Anselmo, Tomás de Aquino y otros. Con ello la prueba de la existencia de Dios pasa a un primer plano en la doctrina acerca de Dios.

En esta prueba de la existencia de Dios (Ord. I, 2, 1, 1-2; Tract. de primo principio), Escoto toma como punto de partida el argumento de Anselmo, pero se limita (lo mismo que la crítica que se halla en Tomás de Aquino) al concepto lógico de Dios, sin fundamentarlo en el acto real del pensamiento. El concepto del que Escoto parte es el «primer ente» (*primum ens*), en el cual concebimos «ser» e «infinitud». Este concepto incluye «en sí» la existencia, pero no «para nosotros», porque no poseemos un concepto adecuado de Dios, del cual se siguiera con evidencia la existencia de Dios. Hemos de formarnos primero un concepto correspondiente.

Para ello Escoto recurre a la experiencia, a fin de mostrar un «Primero» que lo sea de manera necesaria en el orden de la causalidad eficiente (*efficientia*), de la causalidad final (*finis*) y de la preeminencia en cuanto a perfección óntica (*eminentia*). En cada uno de estos aspectos, Escoto (con Aristóteles) excluye como irracional un *regressus in infinitum*, y deduce de ahí que eso Primero tiene que ser –por lo menos– posible, pero también único e infinito.

De esta manera llega Escoto a un *ens a se*, que no está causado, pero que puede causar otras cosas. Ahora bien, si es posible como causa, entonces es también necesariamente real. Si no fuera real, entonces ese *ens* no sería posible tampoco, porque no puede ser producido por otro. En este caso, pero sólo en este caso, es válida la conclusión que de la posibilidad deduce la realidad; eso es correcto, si está probada la posibilidad real de lo «Primero». En esta forma, la idea de Escoto in-

fluyó, por ejemplo, en la versión del argumento anselmiano que encontramos en Leibniz.

El pensamiento filosófico de Duns Escoto condujo, en especial entre los franciscanos, a la formación de la escuela del «escotismo», y se convirtió en doctrina de la Orden, lo mismo que el tomismo para los dominicos. Sin embargo, en parte por principios que se encuentran ya en Escoto, se llevaron a cabo entre los franciscanos ulteriores desarrollos que entraron a formar parte del pensamiento de la Edad Moderna.

8. *Guillermo de Occam*

Después de grandes logros del pensamiento filosófico, vemos que en la historia aparece casi siempre una actitud de escepticismo crítico ante el pensamiento metafísico, asociado con una orientación hacia los problemas –más formales– de la lógica y de la teoría del conocimiento. Así ocurrió en la sofística; algo parecido sucedió en la antigüedad tardía y también en las postrimerías de la Edad Media, y de nuevo sucede en las manifestaciones actuales que se producen al final de la filosofía moderna. Estos desarrollos muestran caracteres parecidos. Ahora bien, la forma en la que el gran pensamiento de la Edad Media se disuelve críticamente a sí mismo se denomina con una sola palabra: nominalismo.

A este nominalismo de los siglos XIV a XVI suele designárselo hoy día frecuentemente con el nombre de conceptualismo, a fin de distinguirlo del nominalismo más antiguo, que se produjo durante los siglos XI y XII. Esto es objetivamente correcto, porque el nominalismo más antiguo negó toda universalidad tanto en las cosas como en el pensamiento; no habría más que «nombres» (*nomina*) universales, con los cuales nosotros designamos extrínsecamente a las cosas. En cambio, el nominalismo posterior admite el concepto universal del pensamiento, pero niega su validez real, es decir, niega que exista una correspondencia del mismo en una realidad igualmente universal que se halle en la esencia de las cosas. En esto hay que reconocer una notable diferencia. Sin embargo, los defensores de esta doctrina durante la tardía Edad Media se denominaron a sí mismos *nominales* («nominalistas»). Su doctrina se conoció bajo este título y se convirtió en la *via moderna*, que hace referencia a la transición hacia la filosofía de la Edad Moderna. Por eso está justificado históricamente hablar de nominalismo también en este caso, sin que neguemos por ello la diferencia objetiva que caracteriza al conceptualismo. Tan sólo en este sentido entenderemos en lo sucesivo el término «nominalismo».

No el defensor más radical de esta doctrina, pero sí su fundador, es el franciscano inglés Guillermo de Occam, que nació en el sur de Inglaterra hacia el año 1300, ingresó de joven en los franciscanos, estudió en Oxford y a partir de 1322 ejerció la docencia, primero en esta ciudad y luego en Londres. Acusado por motivo de sus doctrinas, fue citado en 1322 por el Papa para que se presentara en Aviñón; en el proceso no fue condenado, pero lo mantuvieron en prisión, hasta que, hallándose también en conflicto por la cuestión de la pobreza, huyó en 1328 con el general de su orden y con algunos hermanos en religión, encontrando refugio y protección en Múnich con Luis de Baviera. Allí murió en 1349.

De Occam se conserva la *Ordinatio*, que es un comentario al libro primero de las *Sentencias* (sobre los demás libros se conservan únicamente *Reportationes*); se conservan asimismo comentarios a la *Física* y a la *Lógica* de Aristóteles, una *Summa Logicae* y también escritos teológicos y políticos, cuya autenticidad es dudosa.

La filosofía de Occam apenas contiene aportaciones directas a la cuestión acerca de Dios. Sin embargo, sus repercusiones sobre esta cuestión están cargadas tanto más de consecuencias. Por este motivo esbozaremos su concepción fundamental y su prueba (crítica) de la existencia de Dios, para mostrar luego las repercusiones que tuvo ese nominalismo.

a) *Conocimiento de lo individual*

Duns Escoto había acentuado ya lo individual frente a lo universal. Guillermo de Occam da un paso más. No hay realmente ninguna esencia universal, sino únicamente cosas individuales. Dios no proyecta ni crea esencias universales, sino tan sólo entes individuales. Por eso nosotros conocemos también primaria e intuitivamente cosas que existen individualmente, de las cuales, por medio de la abstracción y prescindiendo de la existencia, diferenciamos su esencia, la expresamos en conceptos y la denominamos en palabras. Ahí se manifesta el alejamiento de la primacía (griega) concedida a lo universal por encima de lo individual. Pero ahí se expresa también lo que diferencia a Occam del anterior nominalismo.

Ese nominalismo anterior, propugnado especialmente por Roscelino de Compiègne (en el siglo XI), había reducido el concepto a la mera palabra (*nomen, figmentum mentis*). Por el contrario, en Occam hay ya un concepto (*conceptus*) como contenido del pensamiento, pero tal concepto –en contra de un realismo conceptual platonizante– no co-

rresponde a una universalidad real en la esencia de las cosas, sino que se «supone» para cada cosa individual. De esta manera Occam desarrolla una doctrina de la suposición en el marco de una diferenciada lógica del lenguaje que hoy todavía sigue siendo importante.

Sin embargo, queda en pie la cuestión de si ese concepto sigue captando un contenido real (la esencia o una cualidad) de la cosa, en el cual ésta coincida con otras cosas, o si se trata únicamente de un signo (*signum*) que remita sólo externamente a la cosa. Con esto no se capta ya un contenido de ser o de sentido que convenga a una pluralidad de cosas y que pueda predicarse de ellas. Y sobre todo se cuestiona un empleo trascendente del concepto. No obstante, sólo nominalistas posteriores deducirán estas consecuencias más radicales.

b) *Prueba de la existencia de Dios*

Occam mismo sigue la doctrina de Escoto acerca de la univocidad del concepto del ser (*ens*), incluso en un sentido metafísicamente trascendente, que hace posible una prueba de la existencia de Dios; esta prueba se atiene de cerca a Duns Escoto, pero recogiendo únicamente el aspecto de la causalidad. Sin embargo, él piensa que no habría que partir de la causa eficiente como causa de la producción (*causa productionis*), sino como causa de la conservación (*causa conservationis*). Concede que el ente contingente, si existe, ha tenido que ser producido y conservado en el ser por alguna causa. En la producción (*productio*) es más difícil excluir un *regressus in infinitum*, porque la causa no tiene que subsistir simultáneamente con el efecto. Pero en la conservación en el ser (*conservatio*) la causa sí tiene que existir simultáneamente con el efecto. Por eso, hay que excluir entonces un *progressus in infinitum*, porque de lo contrario una serie infinita de causas que existan simultáneamente conduciría a contradicciones.

Occam deduce de ahí la existencia de un solo e infinito *primum ens*, que exista por sí mismo (*ens a se*) y que exista de tal manera que no pueda no existir (*non potest non esse*). Todos los demás enunciados acerca de Dios que no se sigan inmediatamente de ahí son para Occam cuestión de la teología, y no pueden probarse filosóficamente. Pero él admite también ideas de Dios que no sean idénticas con su esencia, sino únicamente contenidos de su pensamiento, y que tampoco sean ideas de géneros y especies universales, sino únicamente ideas de individuos. Al proyectarlo todo, la voluntad de Dios es completamente libre. No existe la necesidad (platónica) de las esencias y de las leyes esenciales de las cosas finitas. Éstas fueron concebidas libremente por Dios y fue-

ron queridas libremente por él. En esto se expresa cierto voluntarismo, que se opone a un intelectualismo unilateral (de los tomistas).

En la voluntad de Dios, Occam distingue entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Estos conceptos fueron desarrollados durante el siglo XIII, fueron aplicados en el derecho eclesiástico (por ejemplo, para referirse a la potestad del Papa), y luego se aplicaron también a la omnipotencia de Dios. Con lo de poder absoluto (*potentia absoluta*) Occam piensa que Dios es capaz de todo lo que pueda hacerse sin contradicción; con lo de poder ordenado (*potentia ordinata*), que Dios es capaz de todo lo que corresponda a su propio orden de la creación y de la salvación, querido libremente por él. El concepto de *potentia absoluta* no lo entiende Occam en el sentido de una pura libertad arbitraria de Dios; sin embargo, de manera consecuente, si la acción de Dios no está ligada a ningún orden esencial ese concepto conduce a la idea de un Dios arbitrario que, según su beneplácito, llama o condena, y a merced del cual nos hallamos entregados a la salvación o a la condenación. Esta idea no llega a expresarse sino en la rigurosa doctrina de la predestinación sostenida por la Reforma (Calvino), la cual lo único que pretende es acentuar la omnipotencia de la gracia de Dios. Esta idea suscita sobre todo la protesta del ateísmo contra semejante Dios (Nietzsche). Ahora bien, ese Dios no es ya en el fondo el Dios de la fe cristiana, el Padre amoroso, que quiere la salvación de todos los hombres.

c) *Repercusiones*

Guillermo de Occam no es el nominalista radical, como se le considera con mucha frecuencia, que inicia la decadencia de la escolástica tardía, el final de su metafísica y la disolución de la vida del pensamiento cristiano medieval. Hoy día se le contempla de forma más positiva, como un filósofo rigurosa y críticamente científico, y que sigue mereciendo atención en la actualidad, principalmente por su lógica del lenguaje y por su teoría del conocimiento. Por lo demás, no cabe ninguna duda de que Occam, como filósofo y como teólogo, se mantiene aferrado a la fe cristiana y quiere estar a su servicio, a pesar de los conflictos que tuvo con el Papa de Aviñón. Sin embargo, de él proceden desarrollos que abren el camino para un cambio intelectual y cultural en general y que hacen presagiar ya los comienzos de la Edad Moderna.

En Occam mismo podemos hablar de conceptualismo, que se diferencia del nominalismo. Pero pronto se deducen de él consecuencias

más radicales. Así como Tomás de Aquino no es lo mismo que el tomismo, así tampoco Occam es lo mismo que el occamismo. El conceptualismo de Occam no es lo mismo que el nominalismo que pervive, cargado de graves consecuencias, en la *via moderna* de los siglos XV y XVI.

Guillermo de Occam acentúa más de lo que lo hicieron antes que él Tomás de Aquino o Duns Escoto la autonomía de la filosofía. Es verdad que él traza más estrechamente los límites de la filosofía con respecto a la teología, pero realza tanto más la peculiaridad racional de la filosofía, preparando así el camino para la razón autónoma y para la ciencia emancipada de la Edad Moderna.

Según la idea de Duns Escoto, Occam concede la primacía a lo individual frente a lo universal, y lo hace con razón frente a un pensamiento unilateralmente platónico de lo universal. Con ello resalta también en primer plano el hombre individual como individuo singularísimo, pero –ahí radicará el problema del nominalismo en lo sucesivo– el individuo no estará ya ligado a leyes universales y necesarias de la vida y del orden social. Esto se halla relacionado con la disolución de los ordenamientos medievales e influye en el individualismo del Renacimiento, en el racionalismo moderno e incluso en la razón emancipada, propia del liberalismo de la Ilustración.

Frente al conocimiento de lo universal, adquiere mucha mayor importancia la cosa individual, que se percibe por medio de la experiencia. Cuanto más se reconoce como únicamente válido el conocimiento de las cosas individuales, tanto más se convierte la experiencia en la fuente única del conocimiento, frente a la comprensión racional. Y así, el nominalismo de la Escuela de Occam conduce directamente al empirismo. Duns Escoto era escocés; Guillermo de Occam era inglés, como lo fue también, mucho antes que él, Rogelio Bacon (1214-1294), un franciscano inglés que impulsó la ciencia experimental. Debió de estar relacionado con la idiosincrasia y la tradición anglosajonas el hecho de que el nominalismo de Occam tuviera su continuidad en el empirismo británico de los siglos XVII y XVIII, desde J. Locke hasta D. Hume.

Con esto se asocia, como ulterior consecuencia del nominalismo, un inmanentismo. Si en el mundo de la experiencia los conceptos pierden su validez universal, entonces el pensamiento conceptual no podrá tener ya, ni mucho menos, aplicación trascendente. Entonces no habrá leyes necesarias del ser (como el principio de causalidad), de las cuales podamos inferir la existencia de Dios, ni habrá tampoco conceptos que puedan predicarse análogamente de Dios. El conocimiento de Dios llega a ser imposible; el pensamiento se encierra en la inmanencia.

Esta conclusión no la deduce Guillermo de Occam, como tampoco la deducen otros pensadores que confiesan pertenecer a su escuela. Pero se ha ofrecido ya el principio para el desarrollo del pensamiento que se limite al mundo de la experiencia. Este pensamiento se asocia curiosamente con el humanismo y el Renacimiento, que desde unos orígenes muy distintos, pero con conclusiones parecidas, conducen a un nuevo «descubrimiento del mundo y del hombre» (J. Burckhardt), a un giro que conduce del más allá al más acá, de la trascendencia a la inmanencia.

Si el conocimiento humano se limita al mundo de la experiencia, y si no es posible un conocimiento racional de Dios, entonces hay que afrontar una alternativa en lo que respecta a la fe en Dios y a la religión. Una de dos: o se renuncia a cualquier trascendencia y se limita uno a la inmanencia de este mundo, en el sentido en que lo hacen el empirismo y el posititivismo, cuyas consecuencias son el materialismo y el ateísmo; o –la otra opción– se aferra uno a la fe en Dios, principalmente por razones religiosas, pero se hace entonces con una fe no fundamentada ya ni fundamentable racionalmente, con una fe irracional, es decir, apelando a otra fuente distinta de conocimiento que esté por encima del conocimiento racional.

Esta última opción tiene diversas formas. Teológicamente se convierte en un salto a la oscuridad, en un acto de confianza ciega (*fides fiducialis*): es la posición del protestantismo de Lutero, pasando por Kierkegaard hasta llegar a K. Barth. Junto a esta fe, en asociación o en oposición a ella, se llega a movimientos místicos y visionarios de experiencia irracional de Dios. Filosóficamente esta opción conduce –casi paradójicamente– a que precisamente el nominalismo provoque un retorno del platonismo: en el anhelo de una intuición diferente y superior de la razón, no transmitida racionalmente, sino que penetre inmediatamente en la verdad divina. El testigo más importante de tal aspiración, que se comprende sobre este trasfondo de las tensiones intelectuales de las postrimerías de la Edad Media, es Nicolás de Cusa.

9. *Nicolás de Cusa*

Nicolás (con el sobrenombre de Chrypffs = Krebs) nació en 1401 en Cues (= Cusa), a orillas del Mosela (de ahí que se le llame «el Cusano»). Se educa con los Hermanos de la Vida Común en Deventer, y adquiere conocimientos profundos de teología mística. Los estudios cursados en Heidelberg (1414-1418) le familiarizan con el pensamiento nominalista. Mediante el estudio del derecho (también de las mate-

máticas y de la filosofía) en Padua (1418-1423) llega a conocer el humanismo italiano. Se aparta de la práctica del derecho para dedicarse a la teología. Se ordena sacerdote (1430) y pronto llega a ser deán de St. Florin en Coblenza. Participa en el Concilio de Basilea (1431). Es nombrado arcediano de Lieja y luego cardenal (1448). Forma parte de una delegación pontificia enviada a Constantinopla (1449), donde, movido también por interés humanístico, reúne manuscritos griegos. En 1450 es nombrado obispo de Brixen (Bressanone), pero entra en conflicto con el duque Segismundo y es desterrado del Tirol. Desde entonces vive en Italia. Fallece en 1464 en Todi (Umbría) y es enterrado en la iglesia de S. Pietro in Vincoli, de Roma, donde se halla su tumba.

Así pues, Nicolás de Cusa fue un varón de vida muy agitada, pero a la vez el autor de profundos escritos filosófico-teológicos: *De docta ignorantia* (1440, su obra principal), *De coniecturis* (1440, teoría del conocimiento), *Apologia doctae ignorantiae* (1449), *Idiota de sapientia* (1450), *De possest* (1450), y muchas otras.

Nicolas de Cusa ¿pertenece aún a la Edad Media o se encuentra ya en los albores de la Edad Moderna? Se halla en la época de transición. En algunos aspectos apunta ya hacia la Edad Moderna, pero sigue siendo plenamente un pensador medieval. ¿Podremos considerarlo, pues, como el autor con el que acaba el pensamiento medieval? Esto ocurre sólo en un aspecto: en el aspecto neoplatónico. Compendia la tradición en una síntesis caprichosa, pero en clara dependencia del Pseudo-Dionisio y de Escoto Erígena, así como de Hugo de San Víctor, del Maestro Eckhart y de otros, es decir, depende de la constante corriente del pensamiento cristiano-platónico que existe durante la Edad Media. Así, recae sobre Nicolás de Cusa la sospecha de enseñar ideas panteístas. Por este motivo, apenas llega a formar parte de la tradición doctrinal de la Iglesia. Permanece como un marginado, que ejerce incluso escasa influencia en la filosofía de la Edad Moderna, aunque sí, seguramente, en Giordano Bruno y, a través de él, en Spinoza. Después llega casi a caer en el olvido, hasta que es redescubierto en el siglo XIX y vuelve a gozar de nuevo aprecio y consideración.

Pero lo importante –para nuestro tema– es la doctrina de Nicolás de Cusa acerca de Dios. Toda su filosofía (y su teología) gira exclusivamente en torno al Dios único y a su relación con el mundo.

a) *Entendimiento y razón*

Los fundamentos epistemológicos se contienen principalmente en la obra *De coniecturis*. Así como la unidad de Dios se desarrolla en

tres Personas, también el espíritu del hombre, que es *imago Trinitatis* (san Agustín), posee tres potencias cognoscitivas: el conocimiento sensorial, el entendimiento y la razón. Nicolás de Cusa las caracteriza por medio de la afirmación y la negación: el conocimiento sensorial afirma únicamente y no niega; el entendimiento afirma y niega; la razón niega únicamente y no afirma. Esto quiere decir lo siguiente: la percepción sensorial es la aprehensión de lo que viene dado. Tan sólo el entendimiento diferencia, crea conceptos y deslinda lo uno de lo otro; su principio consiste en evitar la contradicción. La razón va más allá; capta la coincidencia de los opuestos y penetra hasta la suprema unidad, la *coincidentia oppositorum* en Dios, pero no lo hace en un saber conceptual, sino en la negación del mismo mediante el no-saber sabedor (*docta ignorantia*) de la teología negativa.

En la dualidad de entendimiento (*ratio*) y razón (*intellectus*) recoge Nicolás de Cusa una antigua distinción que se remonta a Platón y a Aristóteles (*dianoia* y *nous*) y que aparece también en Tomás de Aquino como *ratio* e *intellectus* (o *ratio superior*). Esta distinción también se recoge de nuevo en la Edad Moderna; aparece ya en Pascal, pero sobre todo en Kant y en Hegel.

La dualidad es interpretada de diversas maneras, pero siempre el entendimiento (*ratio*) es la facultad inferior del conocimiento conceptual y objetivo, que está ordenado hacia las cosas finitas. Por el contrario, la razón es la facultad superior de la intuición espiritual en una unidad y totalidad trascendente y abarcante. En la actualidad, la distinción vuelve a abandonarse a menudo o se falsifica, cuando (racionalistamente) se denomina razón lo que es sólo entendimiento calculador, y con ello se abandona la razón superior que está por encima del entendimiento.

Nicolás de Cusa mantiene la dualidad y le da un sentido denso. El entendimiento (*ratio*) es la capacidad del pensamiento diferenciante, que forma conceptos, deslinda cosas y las mantiene separadas. Está ordenado hacia lo limitado, medible y numerable. Su elemento es el número, su nitidez suprema la alcanza en el pensamiento matemático, pero que no llega hasta la esencia de las cosas. Ahí hallamos en Nicolás de Cusa un rasgo nominalista, que señala anticipadamente hacia el pensamiento racional y puramente cuantitativo de la ciencia moderna.

La razón (*intellectus*) va más allá. Es la facultad superior de la intuición espiritual, y está ordenada no ya a los opuestos, sino a la unidad; no ya a a las cosas finitas y deslindables, sino a lo infinito que está por encima de todos los opuestos; no es una facultad de un pensamiento que comunique por medio de conceptos, sino de un conocer supraconceptual e inmediato. Por consiguiente, en Nicolás de Cusa se deprecia

nominalistamente el pensamiento conceptual y racional por un lado, pero por otro lado éste queda superado mediante la intelección platónico-intuitiva o visión espiritual de la razón.

b) *Unidad de los opuestos*

El entendimiento no puede captar a Dios; su pensar se ve envuelto en contradicciones. Porque Dios es lo más grande y lo más pequeño (*maximum et minimum*), porque Dios es todo lo que puede ser (*omne quod esse potest*). No puede haber nada mayor (*maius*) que lo más grande, y no puede haber nada menor (*minus*) que lo más pequeño. Por consiguiente, lo más pequeño coincide con lo más grande: «Manifestum est minimum cum maximo coincidere» (Doct. ign. I, 4). Dios es el superlativo de toda determinación; tal es la teología «superlativa» (según Escoto Erígena). Dios es lo más grande que puede pensarse (Anselmo), pero es también lo más pequeño que puede pensarse, y principalmente es el supremo superlativo.

Con ello Nicolás de Cusa se sitúa en un pensar en opuestos, que tan sólo desde Kant y Hegel se denomina pensamiento «dialéctico». Ya Heráclito había dicho: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz...» (Fr. 67). Para Hegel, lo absoluto es la unidad dialéctica de los opuestos: «Identidad de la identidad y de la no-identidad» (WW Gl. 4, 78). Pero con la diferencia decisiva de que Hegel pretende con ello comprender lo absoluto en un «saber absoluto». Eso no lo pretende Nicolás de Cusa. La razón, que llega hasta Dios, sólo puede negar todo lo que nosotros creemos saber acerca de él. Saber acerca de Dios es no-saber sabedor: *docta ignorantia*, es decir, un no-saber que se entiende a sí mismo, sabe acerca de la razón del no-saber y se trasciende en ello a sí mismo.

c) *Dios y el mundo*

Nicolás de Cusa piensa, de nuevo en forma típicamente neoplatónica, no yendo desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo. Él no quiere elevarse hasta Dios ascendiendo desde el mundo de la experiencia, sino que descendiendo desde Dios quiere comprender el mundo. La relación entre Dios y el mundo la expresa él en los conceptos de *complicatio* y *explicatio*. En Dios, todas las posibilidades del ser, juntamente con sus opuestos, se hallan –por decirlo así– coenvueltas (complicadas) en coincidencia original. En el mundo esos opuestos se hallan desplegados (explicados) en la pluralidad y diversidad de las co-

sas. La misma relación la expresan también las palabras *absolute* y *contracte.* Dios es la absoluta plenitud del ser, que subsiste por sí misma: todo lo que puede ser (*omne quod esse potest*) es sintetizado por Nicolás de Cusa en el término *possest.* Este término significa que la posibilidad y la realidad coinciden, porque en Dios todo lo que es posible es real. En el mundo finito, esa plenitud de ser está «contraída» en las formas limitadas de las diversas cosas.

Tales afirmaciones podrán no estar claras y ser sospechosas de panteísmo. Mas lo cierto es que con ellas no se expresa la identidad entre Dios y el mundo, sino la trascendencia de Dios por encima del mundo; no se expresa una emanación necesaria, sino la libre creación del mundo por Dios. Esto se oscurece, sí, mediante formulaciones de origen neoplatónico, pero a la vez se hace notar que nosotros no podemos hablar sobre Dios en conceptos positivos y adecuados. Todo saber acerca de Dios permanece en la oscuridad del no-saber sabedor.

d) *El hombre – Cristo – la Iglesia*

Para Nicolás de Cusa, en el centro del mundo se halla el hombre como microcosmos –una idea antiquísima que recorre toda la historia del pensamiento–. El hombre es la *copula universi*, porque abarca todos los niveles del ser; es una *coincidentia oppositorum*, pero en forma finitamente contraída, porque, como ser corporal que es, pertenece a la pluralidad y oposicionalidad del mundo material, pero, como ser espiritual, reúne la pluralidad en unidad y la relaciona con la suprema unidad en Dios.

Nicolás de Cusa emplea también esta idea en sentido teológico. La oposición entre el mundo y Dios no se habría salvado todavía si no hubiera sido llevada a la unidad mediante la *coincidentia oppositorum* de lo finito y lo infinito: y lo fue en el Dios-Hombre Jesucristo. La unidad se sigue realizando en la Iglesia, la cual es a su vez una unidad en la pluralidad de sus miembros. Movido por esta convicción, Nicolás de Cusa propugna la unidad de la Iglesia: quiere resolver el conflicto entre el Papa y el concilio, y se esfuerza sobre todo en conseguir la unidad de la Iglesia de Oriente con Roma.

Estas referencias muestran que Nicolás de Cusa es un pensador enteramente cristiano, un hombre de Iglesia, pero cuya actividad se vio ensombrecida por una extraña tragedia. Es verdad que él coopera trabajando en favor de la unidad eclesial en el conflicto entre el Papa y el concilio. Pero su intervención en favor de la unidad de la Iglesia griega con Roma no llega a tener éxito. Sus esfuerzos por lograr la reforma

interna de la Iglesia constituyen un rotundo fracaso, debido en parte a su carácter impetuoso y autoritario. Su actividad como obispo de Brixen (Bressanone) resulta casi catastrófica. Su lucha inflexible en favor de los derechos de la Iglesia le obliga a marchar al destierro.

Un destino parecido tuvo también su obra filosófica. Por muy ingenioso que sea, sigue estando condicionado por su época. Nicolás de Cusa acepta algunas cosas del nominalismo en lo que se refiere al pensamiento conceptual racional (a la *ratio*). Pero, en cambio, recoge de nuevo el pensamiento neoplatónico cristiano, y trata de hacerlo fructificar otra vez en su filosofía de gran profundidad especulativa. En esto reside su grandeza, pero también su limitación. No es tan original como parece, sino que está determinado en buena medida por la tradición neoplatónica. Por eso recaen sobre él las sospechas de seguir una tendencia panteísta; apenas forma parte de la tradición doctrinal de la filosofía y su influencia intelectual sigue siendo limitada.

10. *Visión retrospectiva*

Hemos resaltado aquí algunos de los rasgos fundamentales más característicos de la filosofía de la Edad Media. Se trata sobre todo de una filosofía plenamente cristiana, que se enseña en las escuelas catedralicias y conventuales, y más tarde también en las universidades, las cuales no eran en menor grado instituciones de la Iglesia. Casi todos los filósofos eminentes de la Edad Media fueron clérigos y monjes. Cultivaban la filosofía desde el punto de partida de la fe y con miras a la teología.

Por eso podremos preguntarnos si tal cosa era todavía filosofía, y no ya teología. Esta cuestión se ha discutido mucho en tiempos recientes, no sólo con un planteamiento fundamental, sino también histórico. Se pregunta si el pensamiento de la Edad Media puede considerarse como filosofía pura (lo afirman positivamente E. Gilson, J. Maritain, M. Blondel, y hablan en contra de ello E. Bréhier y otros; cf. H. Schmidinger). La respuesta que se dé dependerá del concepto de filosofía que se presuponga: si se entiende por filosofía el concepto moderno de una ciencia autónoma y sin presupuestos –lo cual sería anacrónico–, o si, con la Antigüedad y el Medievo, se entiende la filosofía como la reflexión del pensamiento sobre la totalidad de la concepción (cristiana, en este caso) del mundo y de la vida. Hemos de afirmar plenamente que la filosofía cristiana es en este sentido una realidad histórica, como lo atestiguan los grandes pensadores de la Edad Media. Eran pensadores enteramente cristianos, pero que procedían con una

metodología puramente racional, es decir, estrictamente filosófica. En este sentido fueron «pensadores cristianos».

De ahí se sigue que todos ellos estén de acuerdo en cuanto a la fe cristiana en Dios. Esto, durante la Edad Media, apenas constituye un problema. La fe en Dios era algo casi obvio a nivel universal. Tan sólo los «necios» podían negar la existencia de Dios. Por eso, las pruebas de la existencia de Dios no tienen con mucho la misma importancia que recibirán más tarde en una doctrina filosófica acerca de Dios. No se trata principalmente de ofrecer pruebas de la existencia de Dios, sino de exponer más bien cómo y de qué manera hemos de representarnos a Dios; no tanto para probar la existencia de Dios, sino para explicar su esencia. Ahora bien, en esta cuestión se deja sentir durante toda la Edad Media el problema de la «teología negativa» del neoplatonismo; poco a poco ésta va siendo superada y conduce a la doctrina de la analogía, que es un principio fundamental de la metafísica y de la teología cristianas.

El pensamiento de la Edad Media sigue estando bajo la oposición entre Platón y Aristóteles. Al principio este pensamiento, especialmente desde Agustín, tiene una impronta más (neo-)platónica, hasta que, principalmente por Tomás de Aquino, se llega a la escolástica aristotélica, pero sin que quede deplazada por completo la tradición neoplatónica cristiana. Siguen existiendo tensiones (las expresaremos tan sólo en palabras clave) entre la iluminación y la abstracción, entre la inmediatez y la mediación, entre la primacía de la voluntad y del amor o la primacía de la razón.

A pesar de todos los grandes logros de la filosofía escolástica de la Edad Media, se plantea la cuestión de si esta doctrina de la Iglesia no estuvo fijada a lo largo de los siglos de manera excesivamente unilateral en Tomás de Aquino, y si no desplazó más bien otros elementos, como la gran tradición platónico-agustiniana. Una síntesis ponderada, pero abierta a la vez a los problemas, de esas maneras de pensar habría sido más fructífera desde la perspectiva actual.

Durante la tardía Edad Media van surgiendo diversas tendencias en las escuelas (especialmente de las órdenes religiosas); pero en todas las escuelas, ya se trate del escotismo o del occamismo, o también del tomismo posterior, va penetrando cada vez más un formalismo conceptual, que hace que los problemas objetivos reales desaparezcan detrás de distinciones y subdistinciones. Con ello la escolástica –más allá de su cultivo en la enseñanza– pierde mucho en cuanto a influencia intelectual y poder de convicción. Por eso suscita tanto más, como movimiento opuesto, la aparición del humanismo, de las ciencias naturales y de todo lo demás que conduce a la transición a la Edad Moderna.

5
LA TEMPRANA EDAD MODERNA, EL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO

La época histórica que denominamos Edad Moderna nace por muy variados acontecimientos y desarrollos que se produjeron durante los siglos XV y XVI: las invenciones y los descubrimientos, la ampliación de la imagen geográfica y astronómica del mundo, los profundos cambios intelectuales y religiosos, políticos y culturales, que se condicionan mutuamente o que pugnan entre sí, pero que modifican el mundo del hombre. Esto afecta también al pensamiento filosófico, especialmente a la cuestión acerca de Dios y de la relación del hombre con Dios.

La Edad Media fue el intento, históricamente singularísimo, de edificar una cultura y un orden del mundo globalmente cristianos. Era una cultura predominantemente sacra y, en sus reflexiones filosóficas, un pensamiento predominantemente trascendente y teocéntrico, que dejó también su impronta en la concepción del mundo y del hombre. Este intento tenía que fracasar; por de pronto, porque la Iglesia tuvo que recurrir al poder terreno a fin de dominar todos los ámbitos de la vida, pero así cayó ella misma, en buena parte, en manos de los poderes del mundo. Era necesaria una urgente reforma en la cabeza y en los miembros. El fundamento de esta necesidad era que el valor y las leyes propios de los ámbitos intramundanos del ser y de la vida no se conocían aún plenamente, pero reclamaban su vigencia. Por este motivo la secularización, que caracteriza a la Edad Moderna, es perfectamente legítima, en cuanto reconoce la relativa autonomía del hombre y de su mundo. No se hace ilegítima sino cuando conduce a un secularismo ideológico que, propugnando la inmanencia, olvida o impugna la trascendencia, y da carácter absoluto a la autonomía del hombre en su mundo.

Después de cierto tiempo de devenir y de transición, va plasmándose el pensamiento de la temprana Edad Moderna en el racionalismo y en el empirismo, hasta llegar a la Ilustración del siglo XVIII. Hemos de ir viendo, en sus rasgos fundamentales, cómo en este acontecer se mantiene la cuestión acerca de Dios –en medio de todas las crisis y pro-

blemas– y demuestra ser, también en la filosofía de la Edad Moderna, la cuestión fundamental que se le plantea al hombre en el mundo.

1. *Cómo se llegó a la Edad Moderna*

Vamos a destacar en primer lugar algunos de los fenómenos más importantes que conducen filosóficamente al pensamiento de la temprana Edad Moderna y que afectan en especial a la cuestión acerca de Dios.

a) *El humanismo*

Desde los siglos XIV y XV, el humanismo –en contra de una escolástica anquilosada– quiere hacer valer lo vitalmente humano, lo *humanum*. Apela para ello a la antigüedad clásica, es decir (en el aspecto filosófico), en contra de la escolástica aristotélica recurre principalmente al pensamiento platónico y neoplatónico. Esta tendencia, partiendo desde Italia, encuentra un centro y un estímulo vigoroso en la Academia platónica de los Medici en Florencia. Allí Marsiglio Ficino (1433-1499) escribe una *Theologia platonica* (1474) y traduce al latín obras de Platón, Plotino y otros autores. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) no sólo quiere reconciliar a Platón con Aristóteles, sino también mostrar la unidad de los mismos con el cristianismo; pretende instaurar una religión filosófica universal, que sea tanto griega como cristiana y que se asiente sobre un fundamento principalmente platónico. Un deseo armonizante parecido lo muestra, entre otros, Augustinus Steuchus Eugubinus (de Gubbio, en la Umbría, 1496-1548), quien compone una obra titulada *De perenni philosophia* (1540), plasmando con ello este concepto que pervive a través de Leibniz.

Al mismo tiempo, en el humanismo se llega al recurso a otras tendencias del pensamiento de la antigüedad, como por ejemplo a Aristóteles (Pietro Pomponazzi, 1462-1524) y a su vivo rechazo (Petrus Ramus, 1515-1572), al reavivamiento de la ética epicúrea (Lorenzo Valla, 1407-1457), de la filosofía estoica (Justus Lipsius, 1547-1606) y del atomismo de Demócrito para la fundamentación de las nuevas ciencias naturales. Esto demuestra la gran variedad intelectual del humanismo, dentro del cual existió también siempre un humanismo cristiano, como lo atestiguan desde Nicolás de Cusa hasta Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y otros.

A pesar de todo, predomina una tendencia que, según la conocida expresión de Jacob Burckhardt, significa el «descubrimiento del mun-

do y del hombre». El reavivamiento de la antigüedad clásica era, según se pensaba, el retorno a un humanismo puramente natural pero idealmente desarrollado, a lo *Humanum* por excelencia. La admiración por los grandes logros intelectuales y culturales de la antigüedad conduce a idealizarlos, lo cual difícilmente corresponde a la realidad histórica. Ninguna época es totalmente ideal ni normativa para las demás. Desde la perspectiva actual, no podemos considerar (en sentido humanístico) la antigüedad clásica ni (en sentido cristiano y romántico) el medievo cristiano como norma ideal para la vida humana y cristiana.

Pero para los humanistas el retorno a la antigüedad significa el redescubrimiento del hombre en todo su valor natural. Reaparecen en el horizonte todos los ámbitos intramundanos del ser y del valor con su autonomía propia. Comienza un giro del pensamiento que va desde la trascendencia hasta la inmanencia. Y con ello, y a pesar de la diferencia de los orígenes objetivos e históricos, el humanismo se asocia con el nominalismo de la época. Los dos actúan en la misma dirección, encaminada hacia una vuelta al mundo, y preparan el terreno para la secularización de la Edad Moderna.

b) *La Reforma*

Una profunda conmoción en la vida espiritual de Occidente la origina la Reforma. El humanismo estaba limitado a una delgada capa de personas cultas. En cambio, la Reforma llega hasta todos los niveles de la población. Hacía ya tiempo que se estaba reclamando una profunda reforma de la Iglesia, pero ésta se iba demorando sin cesar. El impulso para ello lo dio en primer lugar Martín Lutero (1483-1546), que no quiso introducir una división en la Iglesia, sino que pretendió renovarla conforme al espíritu del Evangelio. Sin embargo, se llegó a la funesta división en la fe y a la escisión en la Iglesia, que representó la ruptura de más graves repercusiones producida en la historia cultural de Europa, con todas sus consecuencias religiosas y políticas.

Objetivamente la comprensión de lo cristiano se traslada desde la tradición hasta la palabra pura de la Escritura, desde la institución de la Iglesia hasta la justificación del individuo ante Dios, desde el Magisterio eclesiástico hasta la fe y la experiencia de la salvación, es decir, desde la doctrina objetiva acerca de la fe hasta la experiencia subjetiva de la fe y de la gracia. En ello se manifiesta el giro moderno hacia el sujeto, un giro que en el terreno filosófico resaltará aún más vivamente.

Mediante la ruptura de la unidad intelectual y religiosa de Occidente se pierde la seguridad común que se albergaba en la única fe de

la única Iglesia. En grado tanto mayor, el individuo se ve a merced de sí mismo, remitido a su propio pensamiento y al dictado de su conciencia. Y así, en medio de las confusiones de la época, surge con tanta mayor fuerza la cuestión acerca de la verdad. El hombre tiene que indagar cuál es su propio puesto en la realidad. Lo indaga, pero de manera distinta de como lo hacía en la Edad Media: ahora lo hace como un sujeto autónomo en el foro de la pura razón. Esto nos permite ver cómo diversos movimientos y tendencias, asociándose o combatiéndose, actúan en el mismo sentido.

c) *Las nuevas ciencias naturales*

No menos importantes para la incipiente Edad Moderna llegan a ser las nuevas ciencias naturales. Sus comienzos se remontan muy lejos: son ya Alberto Magno, Rogelio Bacon y el averroísmo del siglo XIII, así como el nominalismo de la escolástica tardía. El método inductivo de la investigación es desarrollado por el genial Leonardo da Vinci (1452-1519). A Nicolás Copérnico (1473-1543) se debe la gran revolución en la imagen astronómica del mundo. Por él sabemos que la Tierra no es el centro del universo, sino uno de los planetas que giran alrededor del Sol. Johannes Kepler (1571-1630) calcula las órbitas de los planetas e influye de manera fundamental en otros terrenos de la física. Al mismo tiempo Galileo Galilei (1564-1642) descubre las leyes de la gravitación y crea de esta manera los fundamentos de la mecánica. A nosotros no nos interesan aquí los conocimientos científicos, sino únicamente el cambio fundamental que se produce en la concepción del mundo y en la imagen de Dios.

Un aspecto se halla en el «giro copernicano», que abandona la visión geocéntrica del universo y enseña la visión heliocéntrica. Hasta entonces, el hombre que vivía sobre esta Tierra se imaginaba que se hallaba en el centro de un cosmos ordenado. Ahora se ve arrojado, como quien dice, de su puesto central e inmerso en un universo de enormes dimensiones, en el que la Tierra es tan sólo un pequeño planeta del Sol, un minúsculo punto del universo. Con esto parece estremecerse en sus cimientos el puesto especial del hombre como señor del mundo y como corona de la creación. El hombre no sólo pierde su cobijo religioso en la única Iglesia, sino también su puesto cósmico en la estructura y orden del universo, tal como se había sostenido hasta entonces.

Tiene consecuencias igualmente profundas el conocimiento de la posibilidad de calcular matemáticamente el universo. Hasta entonces

los cuerpos celestes eran considerados una realidad esencialmente diferente de la de la Tierra. Esta Tierra (desde las doctrinas griegas más antiguas) estaba compuesta por cuatro elementos: tierra, agua, luz y fuego. En cambio, el cielo estelar estaba compuesto por una *quinta essentia* (de ahí el término «quintaesencia») totalmente distinta. Ahora se llega a saber que los cuerpos celestes son de la misma índole material que esta Tierra y –*ubi materia ibi geometria* (Kepler)– están sometidos a las mismas leyes físicas, que pueden calcularse matemáticamente. De ahí se sigue la posibilidad de investigar y de calcular, y con ello también –«saber es poder» (Hobbes)– la posibilidad de que el hombre domine el mundo. Aquí reside el punto de partida de los logros de las nuevas ciencias naturales, mas también para la reducción de la realidad a lo empíricamente dado, a lo exactamente numerable, medible y calculable. Lo que no se pueda captar por métodos cuantitativos (o cuantificantes) no se considera real. Pretender admitir o probar algo que vaya más allá se considera no científico. En la absolutización de los métodos de las ciencias naturales hunde su raíz el empirismo y el positivismo de la Edad Moderna que llega hasta el materialismo y el ateísmo.

Otro aspecto se sigue de las leyes del movimiento (Galileo). Aristóteles había supuesto que un movimiento necesita la constante actuación de una causa que mueva. Esta doctrina, discutida ya en la antigüedad –¿qué pasa cuando arrojo una piedra o disparo una flecha, es decir, cuando no sigo actuando para que algo se mueva?–, es refutada por la ley de la inercia. Todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento cuando no actúa sobre él ninguna otra causa. Esto afecta también a la prueba aristotélica de la existencia de Dios, del motor eternamente inmóvil –cuando se entiende por movimiento (*kinēsis*) tan sólo un cambio de lugar, pero no, como en el caso de Tomás de Aquino, cuando se entiende por movimiento un llegar a ser (*motus*) como realización (*actus*) de una posibilidad (*potentia*)–. Aquí se halla el punto de partida del «deísmo» de la Edad Moderna, para el cual Dios –como Creador– es cierto que dio al mundo las leyes de la naturaleza y el primer impulso motor, pero no sigue actuando en él, sino que lo abandona a merced de su propio desarrollo: se trata de un Dios alejado del mundo y un mundo alejado de Dios.

d) *La filosofía de la naturaleza y la teosofía*

Las nuevas ciencias naturales, en asociación con el humanismo, originan la filosofía de la naturaleza, propia del Renacimiento, es

puesta en Italia por H. Cardanus, B. Telesius y F. Patricius (siglo XVI). El más importante es Giordano Bruno (1548-1600), quien siendo dominico en Nápoles huye de la orden, y al ser sospechoso de herejía, lleva una vida inquieta y errante en Francia, Alemania e Inglaterra hasta que es detenido por la Inquisición en Italia (1592); finalmente es quemado en la hoguera en Campo di Fiore, en Roma, donde actualmente se alza un monumento en su honor.

Bruno asocia el giro copernicano con la doctrina neoplatónica de la emanación, y deduce de ahí la conclusión de que el cosmos es infinito e incluso divino. El universo es desarrollo y revelación de Dios. Dios se hace presente en este mundo, origina el devenir de la naturaleza, la evolución de la vida y el movimiento de los cuerpos celestes dentro del espacio sin límites. Se trata de un panteísmo de la naturaleza, que concibe el universo como un único organismo animado divinamente –retorna el alma del mundo en sentido platónico y estoico–. El espíritu y la materia constituyen una unidad orgánica en el universo divino. Bruno influye en todas las formas ulteriores de panteísmo; lo hace ya en Spinoza y luego en Schelling, quien en el diálogo *Bruno* (1801) expone su filosofía de la identidad.

En la filosofía alemana de la naturaleza de aquellos tiempos surge por el contrario un pensamiento visionario, místico-teosófico, que con la investigación de la naturaleza asocia también el ocultismo, la alquimia y la astrología, pero que experimenta también influencias, entre otros, del neoplatonismo, de la mística judía y de la teosofía de la Cábala. Entre sus pensadores se cuentan Agrippa von Nettesheim (1486-1535) y Theophrastus Bombastus von Hohenheim, denominado Paracelso (1493-1541), quien asocia las investigaciones médicas con la filosofía religiosa neoplatónica; mas entre ellos se cuentan también los exaltados y visionarios, que radicalizan de forma espiritualista los objetivos religiosos de la Reforma y que, por tanto, son rechazados ya enérgicamente por Lutero. Sebastian Franck (1499-1541) y Valentin Weigel (1533-1588) rechazan todas las formas externas de la religión y defienden sólo la iluminación interna de los elegidos por la acción de Dios. Se trata, por tanto, de un retorno de la gnosis en asociación con ideas neoplatónicas de la mística alemana. En medio de las confusiones religiosas de la época, estas personas dan nuevo testimonio del anhelo y búsqueda de Dios a través de la experiencia inmediata.

El más importante en este ámbito llega a ser Jakob Böhme (1575-1624), zapatero en Görlitz (Silesia), quien desarrolla una doctrina caprichosamente profunda, de carácter místico y especulativo, que expone en su obra *Morgenröte im Anfang* (Aurora, 1612) y en algunas

otras. Es denominado «Philosophus teutonicus». Enseña una emanación neoplatónica, pero asociada con la doctrina sobre un principio luminoso (bueno) y un principio tenebroso (malo). Con esto se aproxima mucho a los maniqueos de antaño. Sin embargo, según él, los dos principios se hallan fundamentados en Dios; no entran en conflicto sino cuando hacen su aparición en el mundo creado; pero el conflicto que queda superado por la victoria de la luz sobre las tinieblas. Böhme llega a tener gran influencia, como vemos en el pietismo ulterior. En el aspecto filosófico, le da nuevo realce Franz von Baader (1765-1841). Böhme influirá también en el pensamiento de Schelling.

Incluso en esta época de grandes conmociones intelectuales, religiosas y culturales, la fe en Dios apenas se pone en tela de juicio. Surge con tanto más ardor la cuestión acerca de cómo podemos llegar hasta Dios y asegurarnos su gracia y la salvación eterna, únicamente por la gracia de Dios o también por medio de las obras propias. Este punto se convierte en un tema muy controvertido, no sólo entre la teología católica y la protestante, mas también dentro de la misma teología católica.

e) *La escolástica y la controversia sobre la gracia*

La época del Renacimiento aporta una renovación de la escolástica. Después de cierta decadencia durante los siglos XIV y XV, la escolástica se aviva de nuevo durante los siglos XVI y XVII en Italia y en España, especialmente por el retorno a Tomás de Aquino. Es la época de los grandes comentarios sobre las obras del Aquinate, cuando Tomás de Aquino aparece en primer plano como maestro decisivo de la doctrina de la Iglesia, y el «tomismo» se forma como sistema de enseñanza escolástica para los siglos sucesivos.

Las figuras más destacadas son dominicos. Silvester Ferrariensis (de Ferrara, 1474-1528) compone un comentario a la *Summa contra gentiles*, y Thomas de Vio Caietanus (de Gaeta, 1469-1534) uno a la *Summa theologica*. Su obra *De nominum analogia*, sobrepasando especulativamente a Tomás de Aquino, estudia el problema del concepto análogo y, por tanto, de la manera análoga de hablar acerca de Dios. Crea la doctrina tomista acerca de la *analogia proportionalitatis*, que no deja de ser discutida. Será sustituida o completada por Francisco Suárez, jesuita, mediante la *analogia attributionis*.

También en España los dominicos recurren especialmente a Tomás de Aquino, pero no tan directamente en lo que respecta a la cuestión sobre la existencia de Dios. Francisco de Vitoria (1480-1566) se ocu-

pa de la filosofía del derecho y del derecho internacional. Sus discípulos Melchor Cano (1509-1560) y Domingo de Soto (1494-1560) son de mayor importancia para la teología que para la filosofía. Por el contrario, Juan de Santo Tomás (1589-1644), el último gran comentarista de santo Tomás, contribuye a la formación del sistema doctrinal del «tomismo».

Domingo Báñez (1528-1604), dominico, desarrolla la doctrina de la *praemotio physica*, que en la subsiguiente controversia sobre la gracia entre los dominicos y los jesuitas constituirá una de las características del «tomismo» riguroso. Esta doctrina será denominada por sus adversarios «bañecianismo», porque no se deriva del mismo Tomás de Aquino. Según esta enseñanza, Dios coopera inmediatamente en todo acto libre del hombre (también en el acto pecaminoso), de tal manera que la *praemotio* parece convertirse en una *praedeterminatio*. Con ello, según opinan los adversarios, la libertad del acto humano quedaría suprimida por la predeterminación divina.

A eso se oponen los jesuitas. Después de la fundación de la *Societas Jesu* («Compañía de Jesús», en 1540) por Ignacio de Loyola (1491-1556), los jesuitas cooperarán pronto en la renovación católica, incluso en el ámbito filosófico y teológico. Luis de Molina SJ (1536-1600), con su obra *De concordantia liberi arbitrii cum gratiae donis*, se convierte en el líder de la escuela jesuítica, opuesta al tomismo riguroso (bañecianismo). Puesto que la *praemotio physica*, entendida como predeterminación, parece suprimir la libre voluntad del hombre, Molina desarrolla su doctrina sobre la *scientia media*, a fin de armonizar la genuina libertad del hombre con la presciencia divina. La «ciencia media» se halla, por decirlo así, en el medio entre el saber de Dios acerca del necesario orden esencial de lo posible y el conocimiento divino acerca de lo realizado de hecho (contingentemente). Es un saber sobre lo «futurible» (*futuribile*, *conditionate futurum*), que está condicionado por la libertad, es decir, se trata de un saber cierto acerca de lo que el hombre concreto ha de decidir o habría de decidir libremente en determinadas circunstancias. Tan sólo por medio de este saber parecían salvaguardarse la providencia, la acción de la gracia y el gobierno divino del mundo. Pero ¿cómo habrá que explicar esto? ¿Qué constituiría la razón cognoscitiva de esa «ciencia» o saber divino?

El debate sobre este tema, la denominada «controversia en torno a la gracia», que alcanzó su punto culminante en el siglo XVII, se prolongó durante siglos, sin llegarse a una solución. El problema afecta a la relación del hombre con Dios. Las dos partes en el conflicto quieren

salvaguardar la omnisciencia y la omnipotencia de Dios, e igualmente la libertad del hombre. Pero ¿cómo pueden armonizarse? Todo el problema ¿no se asentará ya sobre un enfoque equivocado de la cuestión?

Este enfoque equivocado reside –en primer lugar– en una comprensión errónea del conocimiento análogo acerca de Dios, cuyo elemento negativo (el antiguo problema de la teología negativa) no queda plenamente salvaguardado. Por medio de conceptos análogos no podremos jamás intuir plenamente la esencia y la acción de Dios, y no podremos comprenderlas nunca adecuadamente mediante un pensamiento especulativo y racional. Dios es y sigue siendo el problema trascendente, que no puede descifrarse por medios puramente racionales. Y –en segundo lugar– ¿seremos capaces de pensar que la relación entre la libertad humana y la gracia divina está afectada por la competitividad y la contradicción? ¿Será posible que cuanto mayor sea la libertad del hombre, tanto menor espacio quede para la acción de Dios? ¿Y que cuanto mayor sea la acción de la gracia, tanto menor sea la libertad humana? Esta manera de pensar está ya desacertada en su enfoque mismo, si es Dios quien nos ha concedido la libertad, quien nos ha capacitado para la libre decisión, y si es Cristo quien nos ha libertado para la verdadera libertad (Gal 5, 1). Cuanto más actúe él en nosotros, tanto más seremos verdaderamente libres; cuanto más obremos nosotros con verdadera libertad, tanto más actuará en todo ello la gracia de Dios. Cómo se explica esto en el caso de Dios, cómo interviene en todo ello su saber y su actividad: en eso no podremos nunca penetrar con nuestro pensamiento conceptual. La buena teología exige también que seamos modestos, que nos inclinemos ante el misterio de Dios y que confesemos nuestro no-saber sabedor y creyente.

Pero era la época, por un lado, de una escolástica que había llegado a ser conceptualmente formalista, en el caso del tomismo no menos que en el de otras escuelas, y era también la época, por otro lado, de los comienzos de las nuevas ciencias naturales y del surgir del racionalismo, bajo cuyos desafíos se encontraba también la teología. Por eso se intentó sobrepasar los límites de lo comprensible racionalmente, no deteniéndose ni siquiera ante el misterio de Dios.

2. *Suárez*

En la escolástica española de aquella época destaca de modo eminente por su influencia intelectual el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), conocido ya en su tiempo como *doctor eximius*. De entre la totalidad de su obra, contenida en veintiséis tomos en cuarto, los más

importantes filosóficamente son los dos volúmenes de las *Disputationes metaphysicae* (1596). Por asombroso que parezca, en ellos se realiza por primera vez una exposición sistemática de la metafísica escolástica. Nunca se había llegado a esto durante la Edad Media. La filosofía, especialmente la metafísica, se estudiaba en conexión con la teología, y se exponía en comentarios y tratados particulares (*opuscula*) o disputaciones (*quaestiones disputatae*). Tan sólo Suárez, al comienzo de la Edad Moderna, emprende una exposición sistemática global.

Suárez se confiesa partidario del concepto clásico de la metafísica, propugnado por Aristóteles y Tomás de Aquino. Según este concepto, la metafísica es doctrina del ser (ontología) y a la vez doctrina filosófica acerca de Dios (teología natural), porque sólo se puede indagar lo que es el ente recurriendo a la razón absoluta del ser. Y a Dios sólo se puede llegar en cuanto él es la razón del ser de todo ente finito. La metafísica es –y sigue siendo– «onto-teología». Basándose en este concepto, M. Heidegger rechazará la totalidad de la metafísica (*Identität und Differenz*, 1957). Esta expresión procede de Kant, pero es referida por él únicamente al argumento ontológico (KrV B 660). Ahora bien, este término expresa acertadamente la intención de la metafísica en toda su tradición, en cuanto constituye una unidad de la doctrina acerca del ser y de la doctrina acerca de Dios. Esta unidad, disuelta tan sólo a partir del siglo XVII, separada sistemáticamente por Christian Wolff (1679-1754), se mantiene todavía en Suárez.

En cuanto al contenido de sus enseñanzas, Suárez sigue la tradición de Aristóteles y de Tomás de Aquino, pero lo hace ya en discusión con el pensamiento escotista y el nominalista, y elabora esta tradición de manera especulativamente original. Si la cuestión acerca de la distinción real entre el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*), propugnada por los tomistas e impugnada por Suárez, tiene la importancia fundamental que le dieron los ulteriores debates a través de los siglos, eso será discutible; en Tomás de Aquino no se había suscitado aún esa cuestión. Sin embargo, lo cierto es que –no sólo en Suárez, sino también en los tomistas de la época– la comprensión del ser (*actus essendi*) según Tomás de Aquino se inclina más hacia el ente considerado en su esencia, apartándose por tanto del ser real para desplazarse hacia la esencia posible; esto es el principio de una «filosofía de la esencia», que determina en buena medida el pensamiento de la Edad Moderna y que será condenado por M. Heidegger como «olvido del ser».

Con esta obra –también con su filosofía del derecho y de la política *De legibus* (1612)– Suárez adquiere una extensa influencia. Se convierte en el más importante vínculo que transmite la escolástica desde la Edad Media hasta el pensamiento de la Edad Moderna. Pronto la fi-

losofía según Suárez fue enseñada de manera universal, tanto en las universidades católicas como en las protestantes. Sólo en Alemania las *Disputationes metaphysicae* se reimprimieron cinco veces entre 1600 y 1630. Descartes, Spinoza y Leibniz conocían a Suárez. Él fue quien proporcionó la filosofía que se enseñaba generalmente en las escuelas, hasta que en el siglo XVIII fue sustituido por Christian Wolff, pero sin que el contenido de sus lecciones quedara desplazado por completo.

Así que la filosofía escolástica siguió influyendo todavía durante largo tiempo. Hasta mediados del siglo XVII existió una escolástica protestante (U. G. Leinsle). Pero esa filosofía siguió estando viva principalmente en el ámbito católico, donde vuelve a resurgir con pujanza durante los siglos XIX y XX, tanto en la «neoescolástica» en sentido estricto como en muchos otros desarrollos del pensamiento cristiano. A ellos les corresponde el mérito de mantener y dar testimonio incesante del pensamiento metafísico y sobre todo de la doctrina filosófica acerca de Dios en medio de todas las confrontaciones de los tiempos.

Por tanto la filosofía escolástica, transmitida especialmente a través de Suárez, constituye también un trasfondo del pensamiento moderno. Por un lado, proporciona a la Edad Moderna multitud de conocimientos procedentes del pasado, es decir, constituye un puente y garantiza –a pesar de todas las rupturas– una continuidad en la historia del pensamiento. Por otro lado, esa filosofía cristiana de origen aristotélico y escolástico se convierte en el trasfondo con el que se enfrenta críticamente el pensamiento de la Edad Moderna a fin de buscar nuevos caminos para el futuro.

3. *El racionalismo*

René Descartes es considerado el «padre de la filosofía moderna», pues de él procede la filosofía que es específica de la Edad Moderna. Sin embargo, no debemos ver a Descartes aisladamente, porque aspiraciones parecidas flotaban en el espíritu de la época (cf. Hobbes y otros). La novedad consiste en fundamentar la filosofía como una ciencia en sentido estricto. Las ciencias naturales, que entonces eran principalmente la física y la astronomía, habían desarrollado métodos objetivos –por medio de Copérnico, Kepler y Galileo– y con ellos habían conseguido grandes logros. Por el contrario, la filosofía de la época ofrece una imagen confusa. Algunos ensayos del pensamiento apenas corresponden a lo que debe ser una ciencia. Así que comienzan a sentirse actitudes escépticas, expresadas principalmente en Francia por Michel de Montaigne y Pierre Charron (siglo XVI). Pero el es-

cepticismo no es una respuesta; exige ser superado positivamente por medio de la filosofía, la cual, según el espíritu de la época, demuestra ser una ciencia en sentido estricto.

a) *El problema del método*

Si la filosofía ha de ser una ciencia, se plantea entonces el problema acerca del método objetivo. Los esbozos de sistemas y las tendencias del pensamiento de la naciente Edad Moderna están caracterizados enteramente por sus respectivos métodos. También la cuestión filosófica acerca de la existencia de Dios se decide ya en la mayoría de los casos por el enfoque metodológico y sus consecuencias.

El problema lo plantean las ciencias naturales de la época. Éstas habían encontrado su método: por un lado en la experiencia, alcanzada por medio del experimento y la observación, y por otro lado en la aplicación de las matemáticas, a fin de expresar los procesos físicos en leyes formuladas con exactitud. Este método se acreditó como un éxito, pero al precio de reducir todo el acontecer a lo matemáticamente numerable, medible y calculable, es decir, a magnitudes cuantitativas. Se prescinde de otros aspectos y dimensiones, especialmente de los cualitativos, porque físicamente carecen de importancia.

Con ello se capta la realidad sólo bajo ese aspecto limitado, pero no en cuanto a la diversidad y plenitud del mundo del hombre. Esto se halla plenamente justificado en una ciencia que sea consciente de su limitación metodológica. Pero si a ese método se le da carácter absoluto y se aplica a todos los campos del saber, con la pretensión de ser el único método válido para el conocimiento científico, entonces la abstracción hipotética se convierte en negación apodíctica. Lo que no es asequible ni puede probarse por este tipo de conocimiento científico no tiene validez real. Las funestas repercusiones de esta concepción en el pensamiento de la Edad Moderna, principalmente en la metafísica y en el conocimiento de Dios, no se verán con toda su viveza sino a partir de la Ilustración del siglo XVIII, hasta llegar al momento presente.

Cuando se trata de la primera fundamentación filosófica de nuestro conocer y saber, surge entonces la cuestión acerca de dónde y cómo hallamos algo «primero» en el mundo de nuestro conocimiento: algo que esté inmediatamente dado y que sea evidente con tanta certeza que no pueda dudarse de ello, de tal manera que a partir de ahí podamos ir edificando nuestra certeza científica. Tal es el enfoque común que dan al problema el racionalismo y el empirismo.

Pero en este punto se separan los caminos. El racionalismo, iniciado en Descartes, ve la «inmediatez» del primero y más seguro conocimiento en la certeza que tiene de sí mismo el *ego cogitans*, el cual halla «ideas innatas» en la pura inmanencia del sujeto pensante. Por el contrario, el empirismo –desde J. Locke– sitúa la primera «inmediatez» en lo que viene dado por los sentidos, a fin de explicar a partir de ahí el mundo del conocimiento. El ulterior desarrollo de los problemas mostrará que no existe una «inmediatez» en ninguna de estas concepciones, sino que todo conocimiento, por inmediato que pueda parecer, es ya un conocimiento mediatizado. Esta mediatización por medio del sujeto pretende verla Kant en la reflexión trascendental. Por el contrario, Hegel conoce que no hay nada que no sea igualmente inmediato y mediato. ¿No presupone esto, si es que existe un saber realmente cierto, una mediación absoluta? Este problema –el problema acerca de Dios, mas ahora como condición del conocimiento científico metodológico– se plantea ya en Descartes y continúa influyendo en la filosofía moderna.

4. *Descartes*

René Descartes (en latín, Cartesius, 1596-1650) nace en el seno de una familia de la nobleza en La Haye (Touraine). Recibe su formación básica en el colegio de los jesuitas de La Flèche (1604-1612), estudia derecho en Poitiers (1612-1616) y participa como voluntario en los inicios de la Guerra de los Treinta Años. En el cuartel de invierno en Neuburg del Danubio (1619-1620) le sobrevino «la luz de un maravilloso descubrimiento»: «*cogito ergo sum*», la certeza original del yo pensante. Tras largos viajes, regresa a París en 1625, mas en 1628 se retira a los Países Bajos, donde pasa veinte años ejerciendo como profesor privado. En 1649 acepta una invitación de la reina Cristina de Suecia y se traslada a Estocolmo, donde fallece pocos meses después.

Las obras más importantes de Descartes proceden de la época de su labor callada en los Países Bajos. Entre ellas habrá que mencionar especialmente: *Discours de la méthode*, Leyden 1637; *Meditationes de prima philosophia*, París 1641, ampliada con *Obiectiones* y *Responsiones*, Amsterdam 1642; y *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644.

a) *Fundamentos metodológicos*

Descartes parte de la duda metódica acerca de todo aquello de lo que puede dudarse. Podemos ser engañados por los sentidos; podemos

vivir en un mundo de fantasía; incluso las intuiciones evidentes pueden sucumbir al error, cuando un genio maligno, un «embustero sumamente poderoso y astuto», me inspira esos pensamientos (Med. II, 17s). Esto conduce a la siguiente idea: «Por muy embustero que sea, nunca logrará convencerme de que yo no soy nada, mientras yo piense que soy algo». De ahí se sigue «que esta proposición: 'Yo soy, yo existo', cuantas veces yo la exprese o piense en ella, es necesariamente una proposición verdadera» (*ibid.*, 18). Es la certeza primordial del «*cogito ergo sum*» o, mejor dicho (porque no aparece como una conclusión), *cogitans sum*. De esto no se puede dudar; es algo que se halla contenido en todo pensar, también en la duda.

Esta intuición se encuentra ya en Agustín: Incluso cuando una persona duda, sabe que ella vive, que piensa, que duda: que existe. Parece que Descartes, independientemente de ello, llega al mismo conocimiento; pero más tarde, en la reelaboración de su sistema, recoge otros pensamientos agustinianos y, por tanto, retoma elementos de la manera platónica de pensar.

Para Descartes la intuición del *cogitans sum* es la forma primordial del conocimiento verdadero y cierto. Así que deduce de ella la *regula generalis* para que un conocimiento sea igualmente «verdadero y cierto» (*vera et certa*). Esto conduce a la exigencia de una intelección «clara y distinta»: «Es verdad todo lo que yo entiendo de manera clara y distinta (*clare et distincte*)» (Med. III, 33). Con ello queda garantizada la verdad.

Sin embargo, se plantea ya aquí la cuestión de si la certeza primordial del *ego cogitans* es una intelección conceptualmente clara y distinta, y no más bien un saber que viene dado conjuntamente de manera no temática, y por tanto preconceptualmente, en el acto del preguntar, saber y querer de manera temáticamente intencional. ¿Será únicamente verdadero y cierto lo que viene dado de manera conceptual y racional en forma «clara y distinta»? Aquí se muestra ya la estrechez del enfoque que consiste en reducirlo todo al concepto claro y distinto.

b) *Las ideas innatas*

Descartes sigue preguntando qué ideas son claras y distintas, de tal modo que puedan considerarse como absolutamente verdaderas y ciertas. Hay que tener en cuenta que él introduce el término «ideas» que procede de la tradición platónica, no de la aristotélico-escolástica; y algo que es más curioso aún, a saber, que ese término (*idea*) –entendido en el sentido más amplio– entra igualmente en el empirismo. Des-

cartes entiende primeramente por ideas todos los contenidos objetivos de la conciencia (del conocimiento, de la representación, etc.) y llega a comprender –deslindándose de las concepciones empíricas y concebidas caprichosamente– que únicamente las «ideas innatas» (*ideae innatae*) son claras y distintas, y que estas corresponden al criterio de verdad y certeza.

La doctrina acerca de las «ideas innatas» llega a ser el patrimonio común del racionalismo. Ahora bien, lo que Descartes entiende por ellas no es, ni mucho menos, «claro y distinto», con lo cual (como ya lo vio Leibniz) su criterio para discernir la verdad es un criterio problemático. La idea innata no es todavía, evidentemente, un concepto acabado o una intuición que sencillamente hallemos con anterioridad en nosotros, sino una disposición virtual, que primero ha de realizarse actualmente. Descartes habla también de un *lumen naturale*, que capacita a la mente para tener ideas claras y distintas, pero que lo hace por razón de ideas innatas que vienen dadas con anterioridad a nuestro pensar.

Esto remite al trasfondo platónico: «idea» no significa un concepto de nuestro pensar, sino la esencia prototípica de las cosas, concebida por Platón como esencia subsistente en sí misma. En el neoplatonismo, las ideas se convierten en pensamientos de una mente (*nous*) pensante, la cual no es, sin embargo, lo Uno primordial divino en sí mismo, sino una emanación de ello. En el neoplatonismo cristiano, como vemos en Agustín, las ideas se convierten en pensamientos del *Logos* divino: *ideae in mente divina*. En Descartes retornan las ideas platónicas, no como conceptos de mi pensamiento, sino como esencias prototípicas, pero trasladadas a la mente humana: *ideae in mente humana*.

¿Será esto ya un giro típicamente moderno, el «giro hacia el sujeto» como razón autónoma? El mundo de las ideas es trasladado, sí, a la mente humana, pero no a una razón «autónoma», sino a una razón totalmente «teónoma»; sus ideas proceden de Dios. Justamente por eso las ideas innatas proporcionan conocimiento «verdadero y cierto» de que no han sido producidas por mí mismo, sino que han sido introducidas en la naturaleza de la mente. No es la propia intelección la que garantiza la verdad absoluta del conocimiento, sino que es Dios mismo.

Las «ideas innatas» pueden proceder únicamente de Dios, el Creador de la mente humana. Por eso, la razón última de la verdad y certeza del conocimiento únicamente puede residir en Dios. Las pruebas que Descartes aduce en favor de la existencia y la veracidad de Dios no son una complementación o ampliación metafísica de su sistema de pensamiento, sino que están exigidas por los fundamentos críticos y

metódicos de las mismas. El conocimiento sensorial es engañoso. Los conceptos que se deriven de la experiencia externa no pueden fundamentar una intelección verdadera y cierta; con ello hay un rasgo claramente nominalista en el pensamiento racionalista. Así que la razón (*ratio*) depende únicamente de sí misma y de lo que le ha sido dado. El que mis ideas correspondan a la realidad está garantizado únicamente si las ideas proceden de Dios, y porque Dios, como el Ser más perfecto, no puede engañarme. Por consiguiente, la certeza absoluta del conocimiento exige la prueba de la existencia y de la veracidad de Dios.

c) *Dios, el Ser más perfecto*

Ya en este contexto (Med. III), Descartes aduce dos pruebas en favor de la existencia de Dios. La primera prueba parte de que nosotros tenemos una idea de Dios, quien, por ser una Substancia infinita, incluye en sí toda realidad y perfección (*realitas et perfectio*). La idea de la substancia ciertamente procede de mí, porque yo me experimento a mí mismo como substancia, pero la idea de una Substancia infinita no puede estar formada por mí mismo, porque sobrepasa infinitamente mi propia realidad. La causa no puede ser de menor perfección que el efecto. Por eso la idea de Dios como del Ser más perfecto no puede estar obrada en mí sino por Dios. Por consiguiente, la existencia de Dios se presupone como causa de mi idea acerca de Dios.

Con ello se asocia un raciocinio al que podemos considerar –con Descartes– como segunda prueba de la existencia de Dios o como continuación de la primera prueba: Yo soy un ser finito, es decir, un ser limitado e imperfecto, el cual posee, no obstante, la idea del Ser más perfecto. La perfección infinita que nos representamos en la idea de Dios no está contenida en mí ni en cuanto a su realidad ni en cuanto a su posibilidad. La idea del Ser infinito que hay en mí, que soy un ser finito, presupone como causa a Dios mismo, al Ser infinito. Por tanto, Dios existe necesariamente como el Ser supremo y más perfecto.

A esto se añade otra prueba más, que Descartes desarrolla más tarde (Med. V). Recoge en ella el «argumento anselmiano», que desde Kant se denomina «pueba ontológica de la existencia de Dios». Si Anselmo había partido de que hay algo «más grande de lo cual no puede concebirse que haya nada» («id quo maius cogitari non potest»), vemos que Descartes sustituye esto por la idea del «Ser más perfecto» (*ens perfectissimum*) convirtiendo, por tanto, el argumento –en grado mayor que Anselmo– en un concepto racional de nuestro pensamien-

to. Ahora bien, en este concepto se contiene la existencia actual; de lo contrario, Dios no sería el Ser más perfecto. Esto presupone que ser es «más» que no-ser, que la realidad es más que la pura posibilidad, que la existencia, por tanto, es una perfección sin la cual no podría concebirse el Ser sumamente perfecto, a menos de incurrir en una contradicción –lo mismo que no puede separarse de la esencia claramente conocida del triángulo la suma de sus ángulos–. En la idea clara y distinta acerca de Dios se contiene su existencia necesaria. El enunciado de que Dios existe es, para Descartes, una proposición puramente analítica de evidencia matemática. La existencia de Dios, dice él, «posee para mí por lo menos el mismo grado de certeza que han poseído hasta ahora las verdades matemáticas» (Med. V, 7).

No hay ya mucha distancia hasta el siguiente paso, que va de la realidad a la veracidad de Dios. Si Dios existe como el Ser más perfecto, entonces él no puede engañarme, porque de lo contrario no sería ya perfecto –nuevamente un enunciado analítico–. La veracidad de Dios es importante para Descartes, porque ésta va contra la concepción de un Dios puramente arbitrario, cuya *potentia absoluta* estuviera por encima de todas las leyes esenciales y, por tanto, que también fuera superior a los valores y normas morales como la veracidad.

Para Descartes, forma parte de la perfección de Dios su absoluta veracidad; ésta garantiza la verdad de nuestro conocimiento. Todo lo que se entiende con una idea clara y distinta se deriva de una *idea innata*, y ésta es algo que Dios ha puesto o afirmado en mí, una comunicación o iluminación realizada por Dios, que ha implantado en mí esa idea. Tan sólo por medio de la veracidad de Dios está garantizada la absoluta verdad y certeza, y queda excluido que un «genio maligno» pudiera engañarnos.

d) *Problemas del conocimiento*

Aquí surgen algunas preguntas críticas, a continuación de la fundamentación metodológica. ¿Por qué se requiere una suprema certeza del conocimiento? El trasfondo lo constituyen algunas tendencias escépticas y nominalistas de la época. No hay ya conceptos universales válidos procedentes de la experiencia, en los que lleguemos a entender las esencias. Los conceptos verdaderos y ciertos son de otra índole, a saber, de índole puramente racional según el modelo de los conceptos y leyes de las matemáticas. El pensamiento matemático se convierte en el ideal de la certeza científica. Sus intelecciones no proceden de la expe-

riencia, sino únicamente de la razón pura; proceden, por tanto, de Dios, que es el autor de las ideas innatas. Su validez no se fundamenta en la propia intelección, sino únicamente en el testimonio dado por Dios.

Otra cuestión, muy discutida, es si la certeza metodológica del conocimiento se puede conseguir recurriendo a Dios, sin incurrir con ello en un círculo lógico. Al principio, para Descartes, la certeza primordial del *cogitans sum* es la única absoluta e indubitablemente segura. Cualquier otro conocimiento requiere una suprema aseguración por parte de Dios. Ahora bien, ésta se produce por medio de un procedimiento discursivo por el cual se llega a una conclusión que ha de probar la existencia y la veracidad de Dios. Por tanto, el curso del argumento necesitaría de nuevo que Dios lo asegurara, y recaería, pues, en un *circulus vitiosus*. Por eso Descartes modifica su concepción: toda intelección inmediata se basta a sí misma, pero un conocimiento mediato exige una suprema aseguración. Según esto, la argumentación de Med. III, que presupone el principio de causalidad, sería un conocimiento mediato que necesitaría a su vez una suprema aseguración. Por consiguiente, de esta manera no quedaría superado tampoco el círculo lógico.

Objetivamente habría que distinguir aquí entre el plano ontológico y el lógico-metodológico. Ontológicamente, Dios, como Creador de la razón humana, es la razón suprema de la capacidad de la misma para el conocimiento de la verdad. Pero reclamar tal cosa en el plano lógico-metodológico no deja de ser problemático, porque nosotros mismos hemos de conocer primeramente a Dios –en nuestro propio pensamiento– para entenderle a él como razón primordial de toda verdad.

e) *Problemas de las pruebas de la existencia de Dios*

Las pruebas que Descartes ofrece de la existencia de Dios parten enteramente de la propia conciencia (*cogitatio*). Esto tiene sus buenas razones, si con esas pruebas hemos de mostrar la existencia del Dios del hombre, y no sólo la de un Dios del mundo. Aquí se anuncia un giro hacia el hombre, pero que se estrecha como un giro hacia el sujeto. El enfoque antropológico se limita al puro pensar. Con ello se deprecia toda experiencia; los conceptos empíricos no son «claros y distintos». Ahora bien, en el *ego cogitans* no encontramos la innata «idea de Dios». Si por ella se entiende una idea clara y distinta del *ens perfectissimum*, vemos que esa idea no aparece ni puede aparecer en el conocimiento de Dios que posee el hombre, pues se trata de un conocimiento limitado.

El genuino problema, visto por Descartes, reside en la cuestión de cómo lo infinito puede llegar hasta lo finito. ¿Cómo un entendimiento finito puede representarse con el pensamiento lo infinito? Descartes da la respuesta basándose en la causalidad. El pensamiento de lo infinito no puede producirlo, por sí misma, la razón finita; tiene que estar «obrado» en lo finito por Dios mismo. En Descartes no se explica con qué derecho se puede introducir aquí el principio de causalidad, tomado de la tradición. Bien sea que esa idea acerca de Dios haya sido obrada (o no) por Dios, la cuestión es cómo nosotros, que permanecemos siendo finitos, podemos representarnos con el pensamiento, a pesar de todo, lo infinito, indudablemente no en una idea adecuada, sino sólo en conceptos análogos, que nunca comprenden plenamente la realidad de Dios.

El «argumento ontológico» (Med. V, 7) suscita las mismas objeciones que las presentadas contra Anselmo, pero intensificadas aún más en contra de Descartes. El argumento de Anselmo (como se dijo en su lugar) puede entenderse por el dinamismo del acto real del pensar, que está orientado hacia algo Supremo, «quo maius cogitari non potest». Pero este pensamiento se halla fijado estáticamente por Descartes en la idea clara y distinta del *ens perfectissimum*, que ya analíticamente incluye en sí la existencia. En esta forma, el argumento se integra en todo el pensamiento racionalista, que pasa por Spinoza y Leibniz y llega hasta Chr. Wolff y otros, pero que se expone a la crítica destructora formulada por Kant.

f) *Substancia – Pensamiento y extensión*

Descartes no desarrolla más su doctrina filosófica acerca de Dios. Ésta se contiene en su concepto del *ens perfectissimum* como la plenitud que es de toda perfección, es decir, que contiene la omnisciencia, la sabiduría, el poder creador, etc. Pero esta doctrina se halla en el marco de un esbozo de «ontología», que no se presenta, sin embargo, como doctrina del ser, sino como doctrina de la substancia. El concepto que abarca todo lo real es –para Descartes– la substancia. Descartes toma de la tradición este concepto, pero quiere entenderlo de manera nueva, y lo hace ya en el acceso metodológico y también en la definición objetiva. La idea primera y fundamental es el *ego cogitans*, en la que captamos el propio yo como ser substancial. Ahora bien, si esta idea innata –como cualquier otra idea innata– procede de Dios, entonces al *ens perfectissimum* hemos de representárnoslo también como substancia divina.

Tan sólo en *Les principes de la philosophie* («Los principios de la filosofía», I, 51) ofrece Descartes una definición de la substancia como «una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad más que de sí misma para existir». Esto, en sentido estricto, se aplica únicamente al Ser absoluto de Dios; la consecuencia sería la unidad substancial de toda realidad en Dios: el monismo substancial de Spinoza. Pero Descartes quiere sustraerse a esta consecuencia, y para ello amplía el concepto de substancia a las cosas finitas. En este sentido, la substancia es «una cosa que no necesita más que el concurso ordinario de Dios para existir». También esta definición tiene amplias consecuencias, puesto que en ella se excluye en el fondo cualquier concurso de las causas finitas; con ello se prepara el camino para el ocasionalismo.

Para Descartes, Dios y la creación son substancialmente distintos (*substancia increata et creata*). En el ámbito de las substancias creadas existe la ulterior dualidad de la *res cogitans* y de la *res extensa*, es decir, del espíritu que piensa y del cuerpo extenso. Ahí vemos un dualismo radical. Por un lado, el espíritu es separado rigurosamente de la corporeidad del hombre; la esencia del espíritu es el pensar (*cogitatio*). Por otro lado, la esencia de las cosas materiales es la extensión (*extensio*), es decir, se halla definida por magnitudes cuantitativamente medibles y calculables; se excluyen las formas esenciales cualitativas o principios vitales. Las cosas, también los seres vivos, plantas y animales, por pertenecer al ámbito de la *extensio*, se convierten en estructuras que actúan de manera puramente mecánica. La vida corporal funciona como el mecanismo de un reloj, como una máquina bien construida. Esta concepción tiene consecuencias de gran alcance para la comprensión de la naturaleza en la ciencia moderna, hasta llegar al materialismo mecanicista. Es evidente que con ello Descartes no hace justicia al ser vivo, especialmente al hombre. Por eso él admite (tan sólo como intento de explicación) una interacción entre el cuerpo y el alma –a través de la glándula pineal–. Esto es una solución de compromiso con la experiencia, y en el fondo representa una contradicción con sus propios principios. Si el cuerpo y el alma (materia y espíritu) pertenecen a ámbitos del ser fundamentalmente distintos y, precisamente por ello, se definen de manera opuesta, entonces una acción del uno en el otro no resulta posible, a menos que las dos clases de substancia sean expresiones de una realidad óntica común. Pero Descartes no conoce semejante concepto del ser metafísicamente análogo; por lo tanto, la interacción entre las dos substancias continúa siendo inexplicable.

g) *Visión retrospectiva*

Descartes es considerado como «el padre de la filosofía moderna», porque fundamenta el pensar remitiéndolo a la subjetividad: el puro «yo pienso». Con ello inicia bruscamente el dualismo moderno entre sujeto y objeto, el espíritu y la materia, y lo hace de una manera que era extraña para la tradición y que va más allá incluso del pensamiento platónico-agustiniano. Puesto que no conoce ningún concepto abarcante del ser, la realidad se disgrega para él en una dualidad radical. El mundo material se convierte en un acontecer puramente mecánico, y nuestro conocimiento del mundo se convierte en un saber puramente racional, cuantitativamente calculador y dominador. ¿Es éste el mundo en que vivimos? Este *ego cogitans* ¿es el hombre concreto, tal como éste se experimenta a sí mismo en el mundo y se comporta en él?

La cuestión acerca de Dios ocupa en el pensamiento de Descartes una posición fundamental, porque toda la verdad y la certeza se fundamentan en la veracidad de Dios. Puesto que Dios no puede probarse por la experiencia de este mundo, entendido en sentido mecanicista, Descartes recurre a la *idea innata Dei*. Con esto recoge, sí, una antigua tradición acerca de la idea innata sobre Dios, pero la entiende en sentido racionalista como idea «clara y distinta», la cual, precisamente por ser tal, difícilmente necesitará ser demostrada. De esa idea parten todas las pruebas de la existencia de Dios, que, por basarse en tal presupuesto, siguen siendo cuestionables. Pero lo que sí testimonian es que todo el sistema de Descartes depende íntimamente del conocimiento de Dios. Sin él no hay nada que pueda conocerse y explicarse de veras. Así que Descartes se convierte también en un testigo en favor de la existencia de Dios, incluso al comienzo del pensamiento filosófico de la Edad Moderna.

De Descartes partió el movimiento del pensamiento racionalista. Este es desarrollado ulteriormente sobre todo por Spinoza y Leibniz, penetra en la filosofía que se enseñaba en las escuelas de la época y se deja sentir claramente hasta Kant. Mas este modo de pensar halló también una oposición decidida, cuyo primer exponente es Blaise Pascal.

5. *Pascal*

El mayor adversario de Descartes, el más importante incluso por su influencia posterior, fue Blaise Pascal (1623-1662). Nació en Clermont-Ferrand (en la Francia central). Fue un matemático de gran talen-

to, que tras su «primera conversión» (1646) mantuvo estrechas relaciones con el monasterio de Port Royal, el cual llegó a ser en Francia un centro del jansenismo, caracterizado por un rigorismo moral y ascético y un supranaturalismo teológico (condenado más tarde por la Iglesia en el año 1713). En 1654 Pascal tuvo una iluminación interior, que relató por escrito en su impresionante *Mémorial*; fue su «segunda conversión». A partir de entonces escribe, según el espíritu del jansenismo, las *Lettres provinciales* (1657), en las que hace una fuerte crítica de la moral «laxa» de los jesuitas. Pero regresa a París, y trabaja (hallándose ya gravemente enfermo) en una obra apologética para la fundamentación de la fe cristiana. La obra quedó inconclusa y fue publicada póstumamente con el título de *Pensées*; esta obra tendría una influencia duradera. Pascal murió en 1662, cuando sólo tenía 39 años de edad.

Pascal no es tanto un pensador filosófico sino más bien religioso. Sin embargo, desarrolla los fundamentos de una antropología filosófica, de una epistemología y de una doctrina sobre Dios. A él no le interesa tanto la especulación teórica, sino más bien el hombre vivo; no le interesa tanto la ciencia, sino más bien la existencia humana ante Dios. Él contempla esa existencia en el conjunto de la realidad, tanto natural como sobrenatural; la ve no sólo en el saber, sino también en la fe. Más que ciencia, es sabiduría que se perfecciona en el amor.

a) *El entendimiento y el corazón*

El ideal del conocimiento para Descartes, que fue la claridad puramente racional de la evidencia matemática, resulta demasiado estrecho para Pascal. Este pensamiento (*esprit de géometrie*) está justificado dentro de sus propios límites, pero es superado por otra forma de conocimiento, «más fino» (*esprit de finesse*), que es el que llega a la realidad concreta y diferenciada (*Pensées*, edic. de Brunschvicg, 1). De la *raison* («entendimiento») distingue él la *intelligence* («razón»), a la que también denomina intuición del corazón (*coeur*) o sentimiento e instinto.

Con ello no se piensa en la oposición entre el conocer racional y el sentir irracional. Pascal atribuye también al «corazón» la captación de los primeros principios, que preceden a todo pensamiento racional y deductivo. La dualidad se halla cerca de la pareja clásica de conceptos que habla de la *ratio* (entendimiento) y del *intellectus* (razón), una pareja de conceptos que entra a formar parte de la tradición subsiguiente hasta llegar a Kant y Hegel. En todo ello –a pesar de todas las diferencias de interpretación– se concibe siempre el «entendimiento» como la capacidad para el pensamiento racional en conceptos, mientras que la

«razón» es la facultad superior de intuición espiritual, a la que la realidad se abre. Tan sólo la razón es capaz de sobrepasar el mundo finito de los objetos y penetrar hasta la razón del Ser absoluto. Precisamente es propio del racionalismo, siguiendo a Descartes, el reducir la razón al entendimiento y limitar este último al pensamiento matemático-racional.

Este estrechamiento quiere romperlo Pascal. Para él no sólo existe lo matemáticamente medible y calculable, lo cuantitativamente determinable, sino que también existe una realidad cualitativamente diferenciada. Pascal conoce nítidamente la abstracción metodológica del pensamiento propio de las ciencias naturales, al que se le da carácter absoluto en el racionalismo. El «espíritu de la libertad» es cosa del corazón. Esto se refiere a la capacidad de la experiencia vitalmente humana, en la cual la intelección intuitiva del espíritu se asocia con el sentimiento instintivo. Tan sólo a esta capacidad se le manifiestan dimensiones más profundas de la realidad que no resultan accesibles al entendimiento racionalmente calculador. En ella es donde reside el conocimiento plenamente humano y también el conocimiento propiamente espiritual. A ella le corresponde la captación de los valores humanos, y más que nada el conocimiento del Infinito. Dios, como la última y más profunda realidad, como la realidad más importante para nuestra existencia, solamente es asequible para el corazón.

«Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point» («El corazón tiene sus razones, que el entendimiento no conoce»; Pens. 277). Con esto se piensa en una certeza espontánea que es incapaz de explicarse racionalmente a sí misma sus razones. Es posible que en esto haya un rasgo irracional, pero sólo como un rechazo del pensamiento estrechado racionalistamente. Esto se aplica en especial al conocimiento de Dios: «C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison» («El corazón es el que siente a Dios, y no el entendimiento»; Pens. 278). El conocimiento de Dios es cosa del hombre concreto en su totalidad, no un ejemplo de cálculo racional. Hay una experiencia vitalmente religiosa de Dios, que no puede alcanzarse plenamente en claros conceptos y pruebas. Y así, para Pascal la fe es cosa únicamente del corazón. La fe no puede demostrarse estrictamente; debe ser un acto realizado por el hombre entero; entonces se convierte en una experiencia interior. Pero tan sólo en la fe el hombre se encuentra plenamente a sí mismo. Dejado a merced de sí mismo, el hombre no es más que un «torso»; tan sólo en la fe alcanza su plena realidad.

La visión del hombre en Pascal está imbuida de una idea profundamente pesimista acerca del hombre «natural» y de su conocimiento.

El hombre está desgarrado: entre el saber y el no-saber, la certidumbre y la duda, la razón y la pasión, el bien y el mal, entre la grandeza y la miseria humanas. De este desamparo puede liberar únicamente la redención por Cristo; tan sólo en él encontramos a Dios, y en Dios nos encontramos a nosotros mismos.

Con ello Pascal se vuelve no sólo contra el racionalismo, sino también contra la imagen del hombre trazada por el humanismo y el Renacimiento. No es la perfección clásica y armónica del hombre en sus energías naturales, tal como el humanismo desea alcanzarla, sino la escisión, la fragilidad, la futilidad; no es la orgullosa autoafirmación y autodesarrollo del hombre del Renacimiento, sino la autohumillación y autodestrucción del hombre cuando éste queda a merced de sí mismo. Incesantemente acentúa Pascal «la misère de l'homme», la miseria y la futilidad del hombre. En esto se siente también la influencia del jansenismo: la depreciación de la naturaleza y del conocimiento humanos en favor de la total causalidad de Dios y de su gracia.

b) *El hombre y Dios*

El pesimismo trágico de Pascal queda redimido en la fe. A pesar de su futilidad, al hombre se le abre la infinitud. «¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente a lo infinito, un todo frente a la nada, un punto central entre la nada y el todo» (Pens. 72). Por sí mismo, el hombre es nada, «un monstruo incomprensible» («un monstre incompréhensible»; Pens. 420). Sin embargo, por la acción de Dios el hombre se ha alzado sobre sí mismo; tan sólo como cristiano el hombre es plenamente hombre. De ahí la dialéctica de la existencia humana, que sólo sobrepasándose a sí misma alcanza la propia esencia. «L'homme passe infiniment l'homme» («El hombre sobrepasa infinitamente al hombre»; Pens. 434) –otro testimonio más de la ordenación del hombre a Dios y de su dependencia de éste–.

Del pesimismo de Pascal acerca de la naturaleza y la razón se sigue que no puede haber conocimiento filosófico de Dios. Dios es inconocible: «Si hay un Dios, entonces es infinitamente incomprensible; puesto que Dios no tiene partes ni limitaciones, no se halla en relación alguna con nosotros. Por consiguiente, nosotros no somos capaces ni de conocer lo que él es ni de conocer si él existe. ¿Quién se atreverá a resolver esta cuestión? Nosotros no, porque no estamos en relación alguna con él» (Pens. 233). El fundamento de esto se halla en la concepción de la verdad como *adaequatio* («concordancia»). Puesto que

nosotros no estamos en relación (*rapport*) alguna con Dios, sino que una distancia infinita nos separa de él, no podremos conocerle de veras. Sin embargo en Pascal (como en Descartes) falta también la idea de una analogía del ser, que nos asocie con Dios en el ser a pesar de toda la diferencia con respecto a él, y que haga posible, si no una comprensión, sí al menos un conocimiento (*cognitio*) de Dios. De lo contrario no podríamos hablar sobre él, ni tampoco creer en él.

Pascal rechaza las pruebas de la existencia de Dios. Son innecesarias, porque no conducen al Dios vivo de la revelación. Son también peligrosas, pues quieren conocer a Dios de manera puramente racional y con ello inducen a menospreciar la revelación divina. Además no tienen sentido, ya que nos dejan fríos, no mueven nuestro corazón, no proporcionan ninguna experiencia religiosa vivida. Esta crítica se dirige ya contra el naciente deísmo de la Ilustración. Pascal quiere remitirnos más a la fe en la revelación de Dios. Así lo atestigua de manera impresionante su *Mémorial* de 1654, donde él se confiesa adorador no del Dios de los filósofos, sino del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, del Dios y Padre de Jesucristo, y se entrega a él con el «fuego» de su corazón.

Sin embargo, Pascal muestra también caminos del pensamiento para llegar a Dios. Un principio de ello lo constituye la famosa «apuesta» (*pari*). Todos aspiramos a la felicidad; es algo común a todos los seres humanos. Y nos encontramos ya en camino conjuntamente; estamos sentados «en la misma barca» y no podemos bajarnos de ella. Viajamos: ¿adónde? Hemos de adoptar una decisión acerca de si el viaje de la vida tiene una meta o no, acerca de si Dios existe o no. La indiferencia también es ya una decisión. Por tanto, ¡apostemos a que Dios existe! Se trata de lo verdadero y de lo bueno, del sentido de la vida y de las aspiraciones; están en juego el saber y la felicidad. Si ganas la apuesta, lo has ganado todo, lo infinito; si pierdes la apuesta, no has perdido nada, porque ninguna otra cosa puede satisfacer tus anhelos (cf. Pens. 233; 425). ¿No será razonable hacer esta apuesta acerca de Dios?

El pensamiento continúa afirmando que el hombre no se basta a sí mismo; que no es necesario, no es perfecto, no es infinito, sino que señala, por encima de sí mismo, hacia el Dios necesario e infinito. «Siento que yo podría también no existir; porque el yo subsiste en mi pensamiento» –la idea estrictamente cartesiana del *ego cogitans*– y, por tanto, el yo que piensa podría no existir [...]. Por consiguiente, yo no soy un ser necesario. No soy tampoco eterno o infinito. Pero entiendo bien que en la naturaleza existe un ser necesario, eterno e infinito» («un être nécessaire, éternel et infini»; Pens. 469). Con esto Pascal asume en lo esencial la prueba de la existencia de Dios basada en la contingencia.

Otro raciocinio recurre en mayor grado a la herencia agustiniana. Si nosotros hallamos verdades eternas (*veritates aeternae*) en nuestro pensamiento y en las cosas, entonces esas verdades tienen que estar fundadas en una primera y suprema verdad, que es la «Verdad eterna» misma. «¿No hay una Verdad substancial, cuando vemos que hay tantas cosas verdaderas que no son la Verdad misma?» (Pens. 233). A pesar de su pesimismo con respecto a la razón, Pascal recoge en su manera de pensar algunos elementos de la tradición clásica para abrir un camino que nos lleve hasta Dios. Sobre todo se dejan sentir en ello pensamientos agustinianos, que se encuentran de otra manera ya en Descartes, pero que en forma más radical retornan en el subsiguiente ontologismo y ocasionalismo.

6. *Malebranche*

La filosofía de Malebranche es designada a menudo como ontologismo, aunque sin razón, pues este nombre no apareció sino en el siglo XIX para designar una tendencia del pensamiento de la filosofía católica (V. Gioberti, 1801-1852, etc.). Esta corriente apela a Malebranche, porque recoge sus ideas fundamentales: lo Primero ontológicamente ha de ser también lo primeramente conocido; el orden del conocer tiene que corresponder al orden del ser.

Nicolas Malebranche (1638-1715) era sacerdote en el Oratorio de París, fundado por el cardenal de Bérulle, donde se cultivaba especialmente la tradición agustiniana. Estudió la filosofía de Descartes y trataba de continuarla según el espíritu agustiniano. De ahí nació su obra *De la recherche de la vérité* (dos vols., 1674-1675); más tarde publicó los *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Réligion* (1688). Murió en París en el año 1715. Tanto en la doctrina del conocimiento como en la doctrina de la causalidad se produce en Malebranche una volatilización de lo finito en lo infinito, de la criatura en Dios. En la doctrina del conocimiento o en la doctrina de las ideas podemos llamar a esto ontologismo, pero en la doctrina de la causalidad se trata de ocasionalismo.

a) *La doctrina de las ideas*

Descartes había desligado el conocimiento de la experiencia y lo había fundamentado en las ideas innatas que proceden de Dios. Malebranche va más allá todavía: nuestros conceptos son ideas intuitivas en

las que nosotros conocemos de manera inmediata las ideas prototípicas en el espíritu de Dios. El contenido primero e inmediato de nuestro conocimiento es Dios, por cuanto contemplamos en él las esencias de las cosas finitas; nosotros participamos en el proyecto creador de todas las cosas por Dios.

Con ello la *idea innata* cartesiana se asocia más íntimamente con la doctrina agustiniana de la iluminación. Malebranche acepta, es cierto, el criterio de la verdad propuesto por Descartes, pero rechaza el rodeo que pasa por la veracidad de Dios, porque la idea no es ya una idea en el espíritu del hombre, sino una idea en el espíritu mismo de Dios; con esto queda ya garantizada su absoluta verdad. En Descartes, las ideas eran todavía contenidos del pensamiento del espíritu humano, aunque hubieran sido infundidas por Dios. Por el contrario, para Malebranche las ideas no son ya ideas humanas, sino que son inmediatamente ideas divinas. Un entendimiento finito no puede ser, de ningún modo, sujeto de las ideas. No puede entender la idea de la extensión como el atributo esencial de las cosas materiales, porque él mismo es simple e inextenso. Mucho menos aún puede llevar en sí la idea de Dios como del Ser infinito, sin ser él mismo infinito.

De ahí se sigue para Malebranche el que nosotros contemplamos las ideas en el espíritu de Dios. Nosotros lo vemos todo en Dios: «Nous voyons toutes choses en Dieu» (Rech. III, 2, 6). Tenemos una visión de Dios, incluso de la substancia divina (*substance divine*), pero no tal como Dios es en sí mismo, sino únicamente tal como él se presenta en las criaturas, tal como su ser tiene una imagen en las cosas finitas. Ahora bien, en esta vida poseemos únicamente una visión de las ideas en Dios, no –como en el más allá– una visión de Dios en su propio ser. Con esto Malebranche no sólo sobrepasa con mucho a Descartes, sino también a Agustín. Según él, es cierto que se irradia sobre nuestro espíritu una luz divina, en la cual conocemos «verdades eternas», pero no contemplamos inmediatamente las ideas creadoras en el espíritu mismo de Dios.

En el fondo de esta doctrina, sumamente audaz, se halla un auténtico problema. Si Dios es el origen creador de todas las cosas, entonces el conocimiento de Dios, que todo lo intuye, es más fácilmente comprensible que el conocimiento del hombre, que no conoce productivamente sino receptivamente. Este problema se resolverá aquí mediante la participación en las ideas de Dios. Con ello se pasan por alto, de un brinco, con excesiva audacia los problemas del conocimiento humano, de la formación de conceptos y de la intelección espiritual, y se resuelven inmediatamente tomándose como punto de partida a Dios. Sigue siendo también un problema: ¿Cómo conocemos las ideas de Dios, sin

conocer la esencia misma de Dios? ¿Y cómo se compagina esto con nuestra experiencia de un conocimiento finito, ligado a los sentidos, que no posee claridad y perfección prototípicas? Ahora bien, esta doctrina de las ideas se halla en estrecha conexión con la doctrina acerca de las causas; únicamente llega a comprenderse a partir de ella.

b) *La doctrina acerca de las causas*

Así como Malebranche sublima el conocimiento humano elevándolo al conocimiento que Dios mismo posee, así también volatiliza –en términos más generales– toda acción de las criaturas asumiéndola en la total actividad de Dios. De la misma manera que no hay un conocimiento propio del hombre, así tampoco hay una actividad propia de las cosas finitas. La causalidad eficiente corresponde únicamente a Dios. Las cosas creadas no son propiamente *causae efficientes*, sino únicamente *causae occasionales*, es decir, ofrecen la ocasión para que Dios actúe inmediatamente en ellas; de ahí el nombre de ocasionalismo.

Ya Descartes ofrece algunos comienzos de esto. En primer lugar, por el hecho de que la esencia del cuerpo material esté determinada únicamente por la extensión. La extensión (*extensio*) es un atributo estático, no un atributo dinámico. De la extensión no se sigue ninguna actividad. Por eso, a las cosas materiales no les corresponde ninguna causalidad en la acción que ejercen las unas sobre las otras, sino únicamente la admisión y la transmisión de energía cinética, es decir, de la mera fuerza de movimiento local, que no brota de la acción propia del cuerpo material. Éste no actúa él mismo, sino que es movido desde fuera. Así pues, en el ámbito material queda excluida toda auténtica causalidad eficiente.

En segundo lugar, a esto se añade en Descartes el que la *res extensa* y la *res cogitans* estén determinadas opuestamente. Por eso, en el hombre, el cuerpo y el alma pertenecen a formas de ser completamente distintas, que hacen imposible por principio la acción de lo uno en lo otro. La admisión de una interacción es una solución de compromiso con la experiencia, y que contradice en el fondo a los principios de Descartes. Esta inconsecuencia fue conocida ya por los primeros cartesianos, por ejemplo J. Clauberg (1622-1665), quien rechaza la teoría de la interacción y supone a cambio una acción inmediata por parte de Dios. No es el alma la que actúa en el cuerpo, sino que, con ocasión de una decisión de la voluntad humana, Dios mismo obra las correspondientes mociones y movimientos del cuerpo.

Un tercer comienzo, más fundamental todavía, que se halla en Descartes consiste en su definición de la substancia: «res quae nulla alia re indiget ad existendum». Cuando Descartes no amplía también esta definición, aplicándola a la substancia finita «quae solo Dei concursu indiget ad existendum», entonces evita ciertamente un monismo de la substancia (Spinoza), pero prepara claramente el camino para un ocasionalismo. Toda causa creada que pudiera ejercer una determinada influencia en la substancia queda –*per definitionem*– descartada. La actividad productiva está reservada únicamente a la acción de Dios. Las cosas finitas se convierten en simple ocasión (*occasio*) para la acción divina inmediata.

La consecuencia de este comienzo la dedujo el neerlandés Arnold Geulincx (1624-1669), quien establece la doctrina del ocasionalismo. Malebranche la recoge pero ampliándola y dándole mayor efecto. Afirma con toda claridad: «No hay ninguna relación de causalidad ejercida por un cuerpo sobre un espíritu. ¿Qué es lo que digo? No existe tampoco ninguna relación ejercida por un espíritu sobre un cuerpo. Pero afirmo más todavía: no existe tampoco ninguna relación de causalidad de un cuerpo sobre otro cuerpo, ni de un espíritu sobre otro espíritu» (Entr. IV, 11). Queda eliminada toda relación de causa eficiente en el mundo. «Es Dios quien actúa en nosotros» («C'est Dieu qui agit en nous»; Rech. II, 6). Esto significa que Dios ha dado las leyes de la naturaleza y que en el caso particular actúa en las cosas según esas leyes. Los correspondientes estados de las cosas ofrecen únicamente la ocasión para una acción correspondiente pero inmediata de Dios. Las cosas finitas se convierten así en objetos pasivos de la acción divina.

De ahí se deduce principalmente la cuestión acerca de la libertad humana. ¿Seguirá siendo libre nuestra acción, si Dios es el único que actúa en nosotros? A esto responden los ocasionalistas: También la libre decisión es una acción divina en nosotros. Pero la voluntad sigue siendo libre, porque puede abstenerse de seguir sus propias inclinaciones y motivos. Sólo existe libertad negativa para no obrar, pero no libertad positiva para efectuar una acción; tan sólo se da la capacidad para suspender el acto, pero no para producirlo. Esto no representa una solución, porque también la decisión de no hacer algo es una resolución positiva de la voluntad. Si esta resolución es también una acción de Dios en nosotros, entonces la libertad queda suprimida definitivamente.

Esta doctrina no es completamente nueva. Ya durante la Edad Media hubo concepciones parecidas, a consecuencia de la doctrina neoplatónica de la emanación. Así, por ejemplo, el filósofo judío Avice-

brón (Ibb Gabirol, 1021-1070, en España) sostuvo tales concepciones. Por el contrario, Tomás de Aquino acentuó con insistencia la causalidad propia de las *causae secundae*. A Dios, como *causa prima*, no se le engrandece más ni se piensa que es más poderoso por el hecho de negar toda acción propia de las criaturas, atribuyendo tal acción únicamente a Dios. Lejos de eso, la acción divina aparece tanto más excelsa y más perfecta, aunque más misteriosa, cuanto mayor es su creación y cuanto más dio a sus criaturas energías y capacidades propias para que ejercieran su propia actividad, incluso dejando libres –a los hombres– para que practicaran su propia libertad. Desde luego que Malebranche, por espíritu cristiano, quiere hacer resaltar la omnipotencia de la acción divina, pero yerra en cuanto a la relación del hombre con Dios, porque suprime el conocer humano (doctrina de las ideas) y la acción humana (doctrina de las causas), y los reduce a la sola actividad de Dios.

7. *Spinoza*

El desarrollo del pensamiento desde Descartes, pasando por Malebranche, encuentra (temporalmente ya antes) en Spinoza su secuencia más radical. No sólo el conocimiento y la acción finitos se volatilizan para convertirse en la sola actividad de Dios, sino que el ser de las cosas finitas queda asumido en la única realidad de Dios. No hay más que una sola substancia; las cosas finitas son sólo *modi* de esa substancia. Spinoza desarrolla un monismo de la substancia como el más riguroso panteísmo que conocemos en la Edad Moderna, y que influye decisivamente en todas las formas posteriores de pensamiento panteísta.

Baruch Bento Despinoza (latinizado: Benedictus de Spinoza) nació en 1632 en Amsterdam. Procede de una familia judía que había emigrado desde Portugal a Holanda. Estudia la filosofía y la teología judías de la Edad Media, también los escritos de la Cábala, aprende latín y griego, así como la filosofía escolástica, y entra en contacto en Holanda con la Ilustración incipiente. Con ello se aleja hasta tal punto de la ortodoxia judía que en el año 1656 es expulsado de la sinagoga. En lo sucesivo vive dedicado plenamente a sus estudios y a la elaboración de un sistema, retirándose a diversos lugares de Holanda y finalmente a La Haya. Se gana la vida puliendo vidrio; a consecuencia de esta actividad fallece en 1677 de una afección pulmonar.

Sus obras más importantes son *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, Amsterdam 1663, y *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo 1670. Tan sólo después de su muerte

se publicaron los *Opera postuma*, Amsterdam 1677, entre ellos especialmente *Ethica ordine geometrico demonstrata*, la verdadera obra principal, que para la fundamentación de la ética contiene toda la metafísica. Se añaden otros tratados. Nos atendremos principalmente a la «Ética», porque en ella se expresan clarísimamente el método y el sistema de Spinoza, así como su doctrina acerca de Dios y del mundo.

a) *El método matemático*

Ningún otro pensador elaboró y aplicó de manera tan estricta como lo hizo Spinoza el método rigurosamente matemático (o geométrico). Recoge con ello un comienzo que encontramos ya en Descartes, el cual, en un capítulo de las «Meditaciones», trata de desarrollar sus pensamientos, ordenados rigurosamente «según el método geométrico» (Med. 217-232). De primeras definiciones se siguen postulados y axiomas, de los cuales se deducen proposiciones (*propositiones*). Lo que en Descartes es sólo un ensayo ocasional se convierte en Spinoza en el método rector de su sistema. El ideal científico es la geometría euclidiana. Según este modelo, Spinoza propone primeramente definiciones de conceptos fundamentales, de los cuales se derivan axiomas, y de ellos se van deduciendo por lógica rigurosamente deductiva todos los demás conocimientos, que van siendo formulados en proposiciones (*propositiones*).

Ahora bien, este método presupone ya decisiones objetivas fundamentales. Spinoza no parte de la experiencia, sino únicamente de un pensamiento puramente racional, que pretende avanzar desde intelecciones fundamentales evidentes hasta llegar a ulteriores conocimientos. Esto presupone un riguroso paralelo entre el pensar y el ser. Lo ónticamente primero ha de ser también lo primero conocido; lo que es derivado en el ser ha de poder deducirse también de principios en nuestro conocimiento.

Esto implica que toda la realidad está dominada por una necesidad lógico-matemática, así como que todo lo que es aparentemente contingente está determinado por una necesidad apriorística y, por tanto, puede deducirse lógicamente. El acontecer real, determinado por una multitud de relaciones causales, es puesto en conexión lógicamente necesaria, es decir, la relación real de causa y efecto es interpretada como relación lógica (y lógicamente necesaria) entre la razón y la consecuencia. Pero esto significa que no queda espacio alguno para un acontecer contingente, y menos aún para una acción libre, sino que todo está sometido a una determinación necesaria. Así como de la esencia del

triángulo se deduce la suma de sus ángulos, así también con igual necesidad se deduce de la esencia de Dios el mundo y todo lo que en él acontece –el «triángulo spinoziano», que retorna incesantemente en Leibniz y en el idealismo con el pro y el contra de las concepciones–.

b) *Los conceptos fundamentales*

Al comienzo de la *Ética*, Spinoza define los conceptos fundamentales de su sistema. En primer lugar se halla la definición: «Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino existiendo» («id, cuius essentia involvit existentia, sive id, cuius natura non potest intelligi nisi existens»; Eth. I, Def. 1). Por *causa sui* entiende Spinoza el Principio divino supremo. Este concepto tiene una antigua y variada historia. Pero fue empleado en la mayoría de los casos (desde Aristóteles) para ser aplicado no a Dios, sino a la libertad humana, aunque aisladamente (en el neoplatonismo) se predicara también de Dios; en este sentido lo recoge Spinoza. La *causa sui* significa –también en él– no el hecho de ser causa de sí mismo, lo cual sería una contradicción, sino la existencia necesaria del Ente absoluto, una existencia que es fundamentadora de sí misma. A la vez, Spinoza recoge ya en la definición de Dios el argumento de Anselmo (en forma cartesiana); este argumento persiste en todo el racionalismo.

Son también metafísicamente fundamentales las definiciones de la substancia, del atributo y del *modus*, que Spinoza formula partiendo de Descartes, pero haciéndolo en forma nueva. Por substancia entiende él «aquello que está en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse» (Eth. I, Def. 3). La definición cartesiana de la substancia como «algo que no necesita de ninguna otra cosa para la existencia» se transforma de tal manera en una definición lógica que se enuncia un paralelismo estricto entre el ser y el pensar. Si «está en sí», entonces ha de comprenderse «por sí». Tan sólo por la ulterior argumentación de Spinoza se ve claramente que él entiende lo de «ser-en-sí» en el sentido de una Substancia absoluta y divina, es decir, que entiende ya el *ens in se* (la substancia) –en forma velada por una formulación oscura– como *ens a se* (ser absoluto).

Un atributo de la substancia es, para Spinoza, «lo que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de su esencia»

(*ibid.*, Def. 4). Se trata, por tanto, de una nota característica o de una determinación que constituye la esencia de la substancia. Así pues, la única substancia divina tiene –según Spinoza– infinitamente muchos atributos, de los cuales, sin embargo, únicamente conocemos el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Corresponden a la dualidad cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, pero se hallan expuestos aquí como atributos que son de la única Substancia divina.

Finalmente, se define el *modus* como «las afecciones de la substancia, o sea, aquello que está en otro, por lo que es también concebido» (*ibid.*, Def. 5). Esto significa el accidente como *ens in alio*, aunque no importa que se designe como *modus*. Es algo que se encuentra ya en Descartes y otros durante aquella época. Ahora bien, mediante la adición «*per quod etiam concipitur*» se acentúa nuevamente el paralelo del ser y el pensar. Si el *modus* (el accidente) «se halla inherente» en la substancia, estonces ésta es lo ónticamente primario; por consiguiente, el *modus* debe conocerse por la substancia, y no la substancia por sus *modi*.

Para Spinoza no existe más que una sola Substancia divina; todas las cosas finitas son simples *modi*, es decir, afecciones accidentales de la substancia. Así como el *ens in se* se entiende como el *ens a se*, así también el *ens ab alio* se entiende como *ens in alio*; todo lo contingente (*ab alio*) no existe substancialmente, sino únicamente como *modus* (*in alio*) de la Substancia divina. Todas las cosas –también nosotros mismos– son formas de expresión y de desarrollo de Dios en los ámbitos de la extensión (las cosas materiales) o del pensamiento (los seres espirituales), pero todo ello está asumido en la única Substancia divina.

c) *El monismo de la substancia*

La unidad y unicidad de la Substancia de Dios, que todo lo sustenta, es el pensamiento fundamental de Spinoza. Ahora bien, lo ónticamente primero ha de ser también lo primeramente conocido. Por eso se halla al principio la definición de la *causa sui*, que contiene ya en sí misma la prueba cartesiana de la existencia de Dios. Si la esencia (*essentia*) de Dios contiene su existencia (*existentia*), entonces Dios tiene que existir necesariamente y no puede ser concebido en absoluto como no-existente sin incurrir en contradicción. A ésta se añaden en Spinoza otras pruebas de la existencia de Dios tomadas de la existencia de seres finitos, los cuales presuponen la existencia de Dios. Retorna también la prueba cartesiana tomada de la idea de lo Infinito en nuestro pensamiento, una idea que únicamente puede ser obrada por Dios.

El pensamiento central de Spinoza es el monismo de la substancia: No hay más que una única substancia, Dios como *causa sui*. Spinoza trata de probarlo; destacaremos tan sólo los pasos más importantes que él da. «Una substancia no puede ser producida por otra substancia» (Eth. I, Prop. 6). Si dos cosas no tienen nada común, no puede la una actuar en la otra. La causalidad presupone tener algo común. La acción de una substancia en otra no es posible ontológicamente para Spinoza, porque tendrían que tener el mismo atributo. Mas entonces no serían ya dos, sino que serían idénticas la una a la otra. El paralelo del ser y del pensar no permite distinguir entre igualdad formal (una determinación de varias cosas) e identidad real (de una cosa idéntica). Pero cuando dos cosas no tienen el mismo atributo, no pueden actuar la una en la otra, y mucho menos aún una substancia puede producir otra substancia. Por tanto, una substancia tiene que subsistir únicamente por sí misma y ser comprendida por sí misma: como *causa sui*, cuya esencia incluye la existencia. «Toda substancia es necesariamente infinita» (*ibid.*, Prop. 8). Si fuera finita, tendría entonces que estar limitada por otra substancia del mismo atributo. Pero como no puede haber varias substancias del mismo atributo, no es posible tampoco una limitación por otra substancia distinta ni tampoco una dependencia de ella. Del concepto mismo de substancia se sigue su infinitud.

De ahí se deduce: «Dios es la única substancia» (*ibid.*, Prop. 14). Dios es infinito; a él le corresponde toda la infinidad de atributos. Si hubiera otras substancias, entonces éstas no podrían tener otros atributos sino los que tiene Dios mismo. Se identificarían, por tanto, con él. Por consiguiente, Dios es la substancia única e infinita: «Además de Dios no puede darse ni concebirse ninguna otra substancia» («Praeter Deum nulla alia substantia dari vel concipi potest»; *ibid.*).

d) *La necesidad del mundo*

De ahí se sigue que las cosas finitas no subsisten substancialmente en sí mismas, sino que son *modi* o afecciones de la única substancia divina. Se hallan –en nuestro mundo– en el ámbito de la *cogitatio* y de la *extensio* como seres espirituales o como seres extensos, es decir, como cosas materiales, pero sólo como modos (*modi*) accidentales de la única substancia de Dios. Dios es el único que «es». Y él es la causa de sus *modi* finitos, pero no en causalidad transeúnte, sino en causalidad puramente inmanente. Aquella significa un actuar sobre otra cosa; ésta, por el contrario, significa un actuar que realiza en sí mismo un efecto. El concepto de la *actio immanens* se consideraba hasta entonces como

la definición de la vida. Spinoza lo recoge para aplicárselo a la acción de Dios: «Dios es causa inmanente (*causa immanens*), y no causa transeúnte (*causa transiens*), de todas las cosas» (*ibid.*, Prop. 18). Por tanto, así como un ser vivo se plasma a sí mismo y se desarrolla creciendo, así también Dios realiza su propia esencia en las cosas finitas.

Por eso, los *modi* finitos proceden necesariamente de la Substancia divina. Todo el acontecer del mundo está asumido en la necesidad intradivina; todo es tan necesario como lo es Dios mismo. Si la relación real de causa y efecto se reinterpreta como relación lógica de razón y consecuencia, entonces no podrá haber sino consecuencias lógicamente necesarias, de la misma manera que de las premisas se deduce la conclusión, o como de la esencia del triángulo se sigue la suma de sus ángulos: el triángulo spinoziano.

De ahí se deduce un absoluto determinismo, que excluye una creación libre por parte de Dios, y que excluye sobre todo la libre decisión del hombre. Sin embargo, Spinoza quiere conservar la libertad, al menos de nombre. Pero él entiende como libre la cosa «que existe por la sola necesidad de su existencia y se determina a obrar por sí sola; y necesaria, o más bien coaccionada (*coacta*), es una cosa que es determinada por otro para existir y obrar de una manera cierta y determinada» (*ibid.*, Def. 7). Según esto, la libertad excluye únicamente la coacción exterior, mas no la necesidad interna que brota de la propia esencia y que determina desde dentro la acción. Esto precisamente es la libertad para Spinoza. Por eso, Dios es el único realmente libre, que no está coaccionado por ningún otro (*a nemine coactus*), y que obra sólo por propia necesidad: «Dios existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza (*ex naturae suae necessitate*)» (*ibid.*, Prop. 17, corr. 2). Todas las demás cosas están determinadas en su ser y en su obrar por Dios. Queda suprimida cualquier libertad de elección y decisión.

Ahora bien, si todo es tan necesario como Dios mismo, entonces no hay ningún ser contingente: *nullum datur contingens*. Las cosas no pudieron ser producidas de manera distinta de como son en realidad. Por eso, este mundo no es un mundo entre otros mundos posibles, sino que es el único mundo y el mejor de todos, un mundo que se sigue por necesidad de la esencia infinitamente perfecta de Dios.

e) *La ética y la religión*

Dada esta concepción de Spinoza, parecen quedar excluidos el sentido y la posibilidad de una libre decisión y de una relación religiosa

con Dios. Sin embargo, su obra principal se denomina «Ética», y pretende enseñar la acción recta e incluso el amor a Dios. Aspira a una «liberación» (*liberatio*) de la servidumbre de los afectos, a fin de conducir a una verdadera libertad. Pero ¿qué significa esto?

Spinoza quiere considerar los afectos y motivos humanos de la acción como un acontecer mecánico, es decir, quiere establecer una mecánica de la vida del alma, que sea comprensible y calculable *more geometrico*, como si se tratara de «líneas, superficies y cuerpos». Para ello le resulta fundamental la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas. Una idea es verdadera y adecuada cuando refiere el contenido particular a Dios y lo comprende a partir de él. Es inadecuada cuando entiende aisladamente lo individual y no lo comprende a partir de la conexión necesaria del conjunto. Tales ideas las tenemos nosotros de nuestro cuerpo, de sus afecciones y efectos de otros cuerpos; permanecen vagas, externas y confusas. Sólo cuando comprendemos la cosa y el acontecer individual a partir de la razón primordial necesaria que tiene en Dios, entonces conseguimos una idea adecuada de puro pensamiento, que participa en el conocimiento mismo de Dios. Cuanto más aprehendamos adecuadamente a Dios, tanto más se revelará a partir de él *–sub specie aeternitatis–* la conexión necesaria que existe entre todo acontecer.

De ahí se siguen los efectos sobre el alma. La idea adecuada le hace a uno activo; la inadecuada le hace pasivo. Mientras la idea esté ligada a percepciones externas, seguirá estando determinada y limitada por ellas. Tan sólo la idea adecuada liberará de eso: «Las acciones del espíritu brotan únicamente de ideas adecuadas, pero las pasiones (*passiones*) dependen de ideas inadecuadas» (Eth. III, Prop. 3). De ahí se sigue el mecanismo de los afectos. Los extremos serían pura actividad o pura pasividad. Ahora bien, nosotros vivimos en la tensión entre la conducta activa y la pasiva. El tránsito a mayor actividad suscita gozo (*laetitia*); en cambio, el tránsito a mayor pasividad engendra tristeza (*tristitia*). De ahí brotan otros afectos, que Spinoza trata de derivar.

La tarea moral consiste en liberarse de la servidumbre, en superar la pasividad y lograr la actividad del espíritu, es decir, en no dejarse determinar ya por ideas inadecuadas, sino únicamente por ideas adecuadas, por la comprensión de todo acontecer a partir de la acción necesaria de Dios. Por consiguiente, el sentido y la finalidad de la ética es la liberación: liberación de la sujeción y servidumbre a los afectos, a fin de llegar a una acción racional que esté determinada por el conocimiento de Dios y de todas las cosas a partir de Dios.

Sin embargo, surge la cuestión acerca de cómo puede esto compaginarse consecuentemente con el sistema. Si todo está determinado por la necesidad de Dios, entonces no queda espacio alguno para la libre decisión moral del hombre, para el bien y el mal, para el derecho y la injusticia. Aquí existe indiscutiblemente una discrepancia interna en el pensamiento de Spinoza. La libertad moral significa únicamente, en el fondo, someterse a la necesidad absoluta. Este pensamiento, que procede de la tradición neoplatónica, seguirá influyendo poderosamente hasta llegar a la ética de Hegel, que somete lo individual a lo universal, la acción moral al «ardid de la razón».

A pesar de todo, la «Ética» de Spinoza tiene en último término un sentido religioso. De eso no cabe duda alguna. La meta de la aspiración humana es la unión con Dios. «El bien supremo del alma es el conocimiento de Dios» («summum mentis bonum est cognitio Dei»; Eth. V, Prop. 28). Al mismo tiempo es la virtud más excelsa. El conocimiento de Dios significa una idea adecuada de todas las cosas en Dios. Esta idea hace al alma libre de pasiones y la libera para una verdadera actividad que se atenga a lo entendido por la razón. Esta actividad suscita gozo (*laetitia*) y amor a la causa del gozo. Y así, según Spinoza, el *amor Dei intellectualis*, el amor intelectual a Dios, significa «el gozo que acompaña a la idea de Dios, que es la causa de ese gozo» («laetitia concomitante idea Dei tamquam causa»; *ibid.*, Prop. 32, corr.). El amor a Dios es eterno, como Dios mismo es eterno; porque ese amor es participación en el amor divino de sí mismo; más aún: el amor de Dios a sí mismo se realiza en el amor del hombre a Dios, así como también, según parece, el saber de Dios acerca de sí mismo se realiza en el conocimiento de Dios que el hombre posee. Dios sabe acerca de sí mismo en el saber que el hombre tiene de Dios; Dios se ama a sí mismo en el amor que el hombre tiene a Dios –éste es un pensamiento que retornará en el idealismo, especialmente en Hegel–. Para Spinoza, en el amor intelectual a Dios reside también la verdadera bienaventuranza. Ésta no consiste en la recompensa que se recibe por la virtud, sino en la virtud consumada misma. La suprema virtud y, al mismo tiempo, el supremo gozo y bienaventuranza es el *amor Dei intellectualis*.

f) *Visión retrospectiva*

Una valoración de Spinoza únicamente le hará justicia cuando se diferencien los dos planos de su pensamiento que parecen difícilmente compatibles: su sistema estrictamente racionalista, que pretende

captar la realidad *more geometrico* y que conduce a una concepción rígidamente panteísta y determinista, y en contraste con ello, su intención fundamental, profundamente religiosa y casi mística, que aspira al conocimiento de Dios y a la unión de amor con Dios. En el aspecto filosófico tenemos que atenernos principalmente a su sistema de pensamiento, pero hemos de tener en cuenta también el otro aspecto.

Spinoza procedía de la tradición del judaísmo, en la que los escritos de la Cábala, de la mística judía de la Edad Media, tenían notable influencia. En ella pervive pujantemente un pensamiento neoplatónico, incluso con su rasgo panteísta. A esto se añade la influencia de su época, por ejemplo, de la filosofía italiana del Renacimiento, la cual, inspirada también por el neoplatonismo, aunque motivada religiosamente, muestra tendencias panteístas, como vemos especialmente en Giordano Bruno. En la comunidad judía de Amsterdam era asimismo conocido y muy apreciado Leone Ebreo (Leo Hebraeus, 1465-1525), quien se hallaba en relación con sectores del humanismo italiano, concretamente con Pico della Mirandola. Sus *Dialoghi d'amore* se encontraban en la biblioteca (por lo demás, poco nutrida) de Spinoza. Este trasfondo influye en él: búsqueda religioso-mística de Dios según la tradición judía y neoplatónica, que el humanismo reaviva y pone de relieve en su aspiración a una religión filosófica única con rasgos panteístas.

Esto da al pensamiento de Spinoza cierta grandeza, aunque podamos adherirnos poco a su sistema. Está dominado por la idea de un único Ser, absoluto e infinito, de manera parecida a como Parménides estaba imbuido de la idea del ser uno y eterno, y Plotino, de la idea del Uno primordial. Igual que vemos más tarde, en el idealismo alemán, desde Fichte hasta Hegel pasando por Schelling, cuando el uno absoluto se convierte en el único contenido verdadero de la filosofía. En ello se encuentra una grandeza de tal pensamiento, aunque no se logre compaginarlo con el mundo finito y variado, lo cual es propio del pensamiento panteísta. Spinoza se convierte en el gran representante de tal pensamiento en la Edad Moderna, y resulta fundamental para todas las formas posteriores de pensamiento más o menos panteístas.

Sin embargo, el «panteísmo» de Spinoza no está del todo claro; esto se pasa por alto casi siempre. Es verdad que, para él, las cosas finitas son únicamente *modi* de la Substancia divina; pero ésta no se disuelve en ellos. El mundo no es Dios; él es *infinitamente* más que este mundo. Porque Dios tiene infinitamente muchos atributos, de los cuales se manifiestan únicamente en nuestro mundo el «pensamiento» (*cogitatio*) y la «extensión» (*extensio*). Spinoza no abriga, como Hegel, la pretensión de llegar hasta lo absoluto en un saber que comprenda. Para él Dios es infinitamente más de lo que nosotros podemos ex-

perimentar y comprender acerca de él. Con esto el panteísmo vuelve a relativizarse; la fe en el Dios infinito, y por tanto incomprensible, se halla por encima de todo pensamiento filosófico.

Esta intuición intelectual de Dios, que en el fondo es religiosa, quiere mostrarla Spinoza de forma rigurosamente científica, es decir, mediante un pensamiento racional, lógicamente deductivo, *more geometrico*, según la norma ideal de la geometría euclidiana. Toma de Descartes este ideal, pero trata de ajustarse a él de manera más consecuente. Sin embargo, en Spinoza resaltan ya los límites y las deficiencias de semejante sistema estrictamente racional. No está fundamentado tan científicamente como parece, ni mucho menos, sino que se basa en extensos presupuestos. En cuanto a su contenido, estos presupuestos se encuentran ya en las primera definiciones de la *causa sui*, de la substancia, etc., que no se han adquirido por la experiencia, sino que han sido introducidos caprichosamente. Spinoza formula también presupuestos formales, principalmente al hablar de la necesidad de todo ser y acontecer en el sentido de que exista una relación lógico-matemática de razón y consecuencia. Con ello la experiencia, la libertad de la voluntad y la vivencia de sentimientos desaparecen en medio de un acontecer mecánico. Lo individual y contingente pierde su independencia y queda asumido en la única Substancia divina. Con esto no sólo se deprecia el ser finito, sino que se cuestiona también la trascendencia e infinitud de Dios. Es verdad que Spinoza quiere salvaguardar la trascendencia por medio de la infinitud de los atributos de Dios, que sobrepasan nuestro conocimiento. Pero en cambio Dios, tal como podemos aprehenderlo en los atributos del pensamiento y de la extensión, es un Dios inmanente al mundo; es, sí, la razón substancial del mundo, pero no un Creador libre, no un Dios vivo y personal, sino únicamente el principio del que se siguen consecuencias matemáticamente necesarias. Así, queda suprimida la auténtica libertad del hombre y se priva de fundamento a la acción moral; incluso se falsea un comportamiento religioso para con Dios. Este queda reducido al conocimiento racional de Dios, que en el *amor intellectualis* suscita el afecto del gozo. ¿Será eso todavía amor a Dios? No se hace justicia a una conducta vitalmente religiosa ni a una experiencia religiosa, porque uno no puede orar –como dice el mismo Heidegger– a la *Causa sui* (cf. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70).

g) *Repercusiones*

En su tiempo Spinoza tuvo pocos seguidores o discípulos. Por aquel entonces ya se le rechazaba casi siempre como panteísta. Tan só-

lo un siglo después de su muerte adquiere mayor influencia, especialmente gracias al intercambio de cartas abiertas entre Jacobi y Mendelssohn (1785). F. H. Jacobi (1743-1819) critica a Spinoza, acusándole no sólo de panteísmo sino también de ateísmo, y le comunicó que incluso Lessing se había declarado partidario de Spinoza. M. Menselssohn (1729-1786), que era judío lo mismo que Spinoza, tenía amistad con Lessing, y se sintó entonces tan profundamente afectado por el ataque de Jacobi que murió poco después. La cuestión causó gran sensación y fomentó la influencia de Spinoza: en Herder, que quiere interpretarlo en el sentido del teísmo; en Goethe, que se siente atraído hacia el panteísmo de la naturaleza propugnado por Spinoza, pero no hacia su racionalismo; y también en el idealismo alemán. Fichte, Schelling y Hegel se sienten impresionados por Spinoza. Si en el pensamiento idealista se mantiene un rasgo panteísta, éste se debe a la influencia de Spinoza.

Su mayor adversario y el que más influyó en su época fue Leibniz. Spinoza es el más extremo y el más unilateral representante del racionalismo. En cambio, Leibniz es un pensador abierto, que se esfuerza por la síntesis y la reconciliación, que mantiene, sí, un enfoque racionalista, pero tratando de superar las posiciones, sumamente extremas, de Spinoza: el panteísmo y el determinismo.

8. *Leibniz*

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en 1646 en Leipzig. Muy pronto sintió interés por la ciencia. Desde 1661 estudia en la universidad de Leipzig, y también un semestre en Jena, filosofía y derecho. En 1663 escribe el tratado *De principio individui* (según el espíritu de F. Suárez) y en 1664 (a la edad de 18 años) obtiene el título de *magister* en filosofía. Continúa sus estudios en Altdorf, cerca de Núremberg, y en 1667 consigue el título de doctor en derecho. A continuación lo encontramos en la corte del príncipe elector eclesiástico de Maguncia, Johann Philipp von Schönborn, actuando como consejero del príncipe. Mantiene estrechos contactos con el mundo católico. De ahí proceden sus esfuerzos por lograr que vuelvan a unirse las Iglesias cristianas. En 1672 es enviado a París en misión diplomática ante la corte de Luis XIV de Francia. Viaja después a Londres y entra en contacto con Newton. Luego, en París, conoce a Malebranche. De 1673 a 1676 elabora el cálculo infinitesimal, casi al mismo tiempo que Newton. En 1676 se reúne en La Haya con Spinoza, con resultados más bien críticos para con el pensamiento de éste. Aquel mismo año llaman a Leibniz a Hannover,

donde permanecerá hasta el final de su vida, viviendo todavía cuarenta años y desempeñando la actividad de funcionario público, pero trabajando en múltiples actividades científicas. Varios viajes le llevan a París, Londres, Viena, Berlín y Roma. Se esfuerza por organizar el trabajo científico, funda la revista «Acta eruditorum» (en 1684; a partir de 1691 se llamará «Journal des savants»), y gestiona la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín (1700); tiene menos éxito al querer establecerla después en Viena. Muere en Hannover en el año 1716.

Sus variadas actividades no le permitieron una elaboración sistemática de su filosofía, a no ser en escritos ocasionales, redactados de manera precipitada. Son importantes filosóficamente sus obras de los primeros tiempos: *De principio individui* (Leipzig 1663), *Specimen quaestionum philosophicarum* (Leipzig 1664) y la *Dissertatio de arte combinatoria* (Leipzig 1666). Posteriormente Leibniz no publicó más que una sola obra de filosofía, su «Teodicea», la cual llevaba el título completo de *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710). Se conservan además numerosos tratados publicados en la revista «Acta eruditorum». Otros escritos no fueron publicados sino más tarde, en la edición completa de sus obras. Entre ellos se encuentran: *Discours de métaphysique* (redactado en 1686), *Système nouveau de la nature et de la grâce* (1695), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703-1704, en confrontación con J. Locke); además de la *Monadologie* (1714) y *Principes de la nature et de la grâce* (1714, en Viena, obra dedicada al príncipe Eugenio de Saboya).

Leibniz tenía una mente abierta y polifacética. Recibió diversas influencias y trató de equilibrarlas. Poseía buenos conocimientos de la tradición clásica y de la tradición escolástica de la metafísica, y se esfuerza por llegar a sintetizarlas con el moderno pensamiento racionalistamente mecanicista de Descartes, Spinoza y Locke. Su doctrina acerca de Dios puede entenderse únicamente en la conexión sistemática que se deriva de sus escritos.

a) *El principio analítico*

El ideal utópico de una ciencia universal, en la cual todo pudiera deducirse en cuanto a su contenido, conduce a Leibniz al principio formal del juicio analítico. Todo juicio verdadero y cierto tiene que ser analítico, en el sentido de que el predicado del enunciado se contenga ya en el concepto del sujeto. El conocimiento científico, que reclama la certeza de sus enunciados, tiene que mostrar la necesidad analítica

de los mismos. Leibniz, oponiéndose a Descartes, exige un nuevo criterio de la verdad y de la certeza. La cartesiana *idea clara et distincta* no le basta, pues su concepto mismo no es claro y distinto. En cambio, cuando él eleva a la categoría de norma el juicio analítico, se plantea la cuestión: ¿se está refiriendo a un puro análisis de conceptos o a un análisis de realidades objetivas? La síntesis conceptual del juicio tiene como fundamento un analisis de la realidad objetiva del objeto que justifique el enunciado; la síntesis de la realidad objetiva en el objeto se efectúa en la síntesis conceptual del juicio. Sin embargo, Leibniz va más allá todavía: el predicado tiene que estar contenido en el concepto del sujeto, *in notione subiecti*, es decir, no sólo tiene que hacer posible un análisis de la realidad objetiva sino también un análisis conceptual. Pero precisa: *in notione subiecti perfecte intellecta.* Tan sólo cuando tengamos (o tuviéramos) un conocimiento perfecto del objeto, se contendrá en él el predicado. Pero un conocimiento tan perfecto como únicamente Dios lo tiene no lo tenemos nosotros. De ahí se sigue la curiosa paradoja: lo que debiera ser criterio de verdad y certeza se convierte en simple postulado, porque nosotros no tenemos ideas adecuadas de las cosas de tal manera que permitan un juicio analítico sobre todas sus determinaciones. Ahora bien, si tuviéramos un juicio adecuado de la cosa, entonces todo enunciado sobre la misma sería puramente analítico; el predicado se contendría en el sujeto. Esto tiene ya amplias consecuencias.

b) *Necesidad y certeza*

Parece que Leibniz, con el principio analítico, recae en la rígida necesidad de todo ser y acontecer según Spinoza. No hay lugar entonces ni para las cosas contingentes ni para las acciones libres. Todo se halla sometido a la necesidad misma de Dios. Para evitar esta consecuencia, Leibniz propone de tal manera el principio analítico que queden salvaguardadas la contingencia y la libertad.

Distingue entre verdades de razón (*vérités de raison*) y verdades de hecho (*vérités de fait*), una antigua distinción que se remonta a la tradición clásica. Las verdades de razón son leyes *a priori* evidentes, universales y necesarias, en contraste con los hechos contingentes proporcionados por la experiencia. Las verdades de razón son, a su vez, proposiciones analíticas o deben poder reducirse a tales proposiciones. Por el contrario, a las verdades de hecho les corresponde únicamente le certeza (*certitudo*) que Leibniz designa como necesidad hipotética o moral. Cada hecho particular en sí, considerado aisladamente, no es

necesario sino únicamente posible (*possibile*); puede llegar a realizarse o no; su contingencia queda salvaguardada. Pero ese hecho particular se halla en conexión con todas las demás cosas posibles, entre las cuales la realización de la una exige la realización de la otra o la excluye. En esta realización condicionada, lo *possibile* adquiere una nueva nota como *compossibile* (con-posible) con otra cosa que es posible. Ahora bien, cada cosa individual y cada acontecimiento individual se hallan en conexión con el mundo entero. Si todo este orden del mundo ha de realizarse, entonces con ello la cosa o acontecimiento contingente en sí está exigido o está excluido. Si, como parte del todo, es un *compossibile*, entonces no sólo es posible, sino que además está exigido –como elemento parcial– en la realización del conjunto del mundo, y en este sentido es hipotéticamente necesario.

c) *El mejor mundo posible*

Esta totalidad es para Leibniz el mejor mundo posible, que tiene la razón de su posibilidad y realidad en Dios. En Dios hay que distinguir la esencia y la omnipotencia por un lado, y la sabiduría y la bondad por el otro. En la esencia de Dios se fundamenta con necesidad absoluta el orden de todas las esencias posibles juntamente con sus leyes esenciales (verdades de razón). Por su omnipotencia, Dios puede crear cualquier mundo que sea en sí posible. Pero por su infinita sabiduría y bondad, Dios únicamente puede querer lo mejor y, por tanto, sólo puede crear el mejor de todos los mundos posibles: «potest omnia, vult optima». Si una cosa posible (*possibile*) no sólo es posible, sino que está exigida (como *compossibile*) en el conjunto del mejor mundo posible, entonces esa cosa tiene que realizarse con la certeza (*certitudo*) de una necesidad no absoluta sino hipotética, es decir, en el presupuesto de que Dios quiere crear un mundo, aunque por su sabiduría y su bondad sólo puede querer –con necesidad moral– el mejor mundo.

Si nosotros tuviéramos una idea adecuada del conjunto del mundo, es decir, si penetráramos en la totalidad del plan divino de la creación, entonces podríamos deducir de ahí con certeza qué es lo que ha sucedido o ha de suceder en el mundo, qué posibilidades de cosas contingentes están realizadas o han de ser realizadas. Y así, gracias a la *lex optimi*, queda asegurada con certeza la conexión analítica del acontecer del mundo, pero sólo en el presupuesto de que se posea una idea adecuada. Dios es el único que comprende perfectamente la totalidad de este mundo; tan sólo su conocimiento puede penetrar analíticamente en todo lo particular, partiendo de la idea creadora del mejor mundo posible.

Según Spinoza, existe tan sólo un mundo posible, que procede necesariamente de la esencia de Dios. Para Leibniz, por el contrario, en los pensamientos de Dios hay muchos mundos posibles; pero dada su sabiduría y bondad, tuvo que elegir y crear el mejor de todos los posibles. Esta idea del mejor mundo posible ¿será tan absurda como se hace ver a menudo? Schopenhauer será quien precisamente más se mofe de ella; teniendo en cuenta todos los males y maldades que hay en él, dirá que este mundo es el peor de todos los mundos posibles.

También Leibniz conocía el mal, la miseria y el poder de la maldad en este mundo. Pero él entiende el mundo no sólo a partir de una experiencia inmanente. Él piensa no sólo filosóficamente, sino siempre teológicamente también. Si en este mundo el Hijo de Dios se hizo hombre, cargó sobre sí todos los sufrimientos hasta llegar a la muerte en la cruz, a fin de redimir de la maldad al mundo y de consumarlo alguna vez en la gloria de Dios, entonces este mundo, en última instancia –en la consumación definitiva–, ¿podrá ser otra cosa que el mejor mundo posible? Tan sólo cuando se desatiende esta dimensión la idea de Leibniz tendrá que parecer absurda. Pero él piensa en un horizonte más amplio, que da pleno sentido a sus pensamientos.

A pesar de todo, permanece la cuestión: ¿Es concebible un mundo que sea el mejor mundo posible? Si es un mundo finitamente limitado, entonces siempre será posible un mundo mayor y mejor, sin alcanzar una plenitud infinita. Y si Dios, dirigido por su sabiduría y bondad, se ve impulsado, aunque sólo sea moralmente, a crear el mejor mundo posible, ¿no será esto recaer de nuevo en una necesidad absoluta? Eso sería el determinismo de Spinoza, que suprime la libertad de Dios y del hombre, lo mismo que suprime todo ser y acontecer contingente. Y eso Leibniz no lo quiere. Las dos objeciones se hallan íntimamente relacionadas: precisamente porque no existe un mundo que sea el mejor mundo posible, queda salvaguardada la verdadera libertad del acto divino de la creación.

d) *La mónada*

En Leibniz, el principio analítico y la doctrina acerca de Dios y del mejor mundo posible se fundamentan ya en su doctrina de las mónadas, que él desarrolla principalmente, pero no de manera exclusiva, en su obra *Monadologie*. La «mónada» es el concepto que Leibniz tiene de la substancia. El término (en griego, *monas* = unidad) procede de la filosofía griega, pero es recogido ya por Giordano Bruno y por Franz M. van Helmont (1614-1699), filósofo neerlandés de la naturaleza. De

él lo tomó Leibniz, que le conocía personalmente. Se piensa en un principio último, simple e indivisible del ser substancial. Para Leibniz se trata de un principio activo e individualmente cualitativo, que, por tanto, también en las cosas materiales no es simplemente *res extensa* (como para Descartes y Spinoza), ya que la extensión incluye ulterior divisibilidad y es una determinación estática, no dinámica, que no fundamenta ninguna actividad. La mónada es un ser capaz de acción (*un être capable d'action*) y que por eso se entiende –al estilo de la *res cogitans*– como de índole espiritual o anímica, aunque en las cosas materiales la percepción se halle por debajo del umbral de la conciencia y no llegue a ser apercepción (conciencia intelectual). Kant recogerá estos conceptos (cf. la apercepción trascendental).

Para Leibniz, cada mónada es una totalidad, porque en la percepción la mónada refleja el universo, aunque lo hace desde su punto de vista (*point de vue*). Por eso, la mónada está determinada singularmente tanto de manera universal como individual; cada una se distingue cualitativamente de cualquier otra. Con esto Leibniz rechaza el pensamiento puramente cuantitativo de las ciencias naturales de su época y recoge de nuevo la doctrina aristotélica de las formas esenciales de las cosas, pero como determinación individual.

Sin embargo, Leibniz piensa que una mónada no puede actuar sobre otra mónada distinta: «Las mónadas no tienen ventanas» (Mon. § 7). Esta doctrina específica de Leibniz (abandonada pronto también por sus seguidores) procede no sólo del ocasionalismo, que niega toda actividad propia de las cosas finitas, sino también de Spinoza, según el cual a la substancia divina le corresponde puramente una «acción interna» (*actio immanens*), no una «acción externa» (*actio transiens*). De la misma manera, en Leibniz la mónada posee tan sólo una acción interna encaminada al propio desarrollo, pero no posee una acción sobre ninguna otra cosa. Cada mónada es una unidad cerrada con propia causalidad, que es una causalidad puramente interna.

Detrás de todo ello está el hecho de que Leibniz concibe cada mónada concreta (o substancia) al estilo de la substancia divina de la que habla Spinoza. En todo esto hay un curioso paralelismo con el pensamiento griego primitivo. La unidad del ser en Parménides se deshizo pronto (desde Empédocles hasta Demócrito) para convertirse en multitud de entes (átomos), cada uno de los cuales conservaba los atributos del ser eleático, es decir, sin devenir, siendo inmutables e imperecederos. Es parecida la transición de Spinoza a Leibniz. Éste rechaza la unidad de la substancia de Spinoza, pero cada mónada es un *absolutum* relativo, una pequeña infinitud, ya que por su propio aspecto

contiene la realidad total como en un espejo. De ahí se sigue el que de una idea adecuada del mundo no sólo se pueda deducir todo lo particular, sino también el que de la idea adecuada de una mónada particular se pueda inferir analíticamente el universo –con tal de que poseamos semejante idea adecuada–.

No obstante, Leibniz distingue entre diversas clases de mónadas; sigue en todo ello los niveles ónticos de la metafísica clásica. Hay mónadas corporales, que están determinadas ya cualitativamente y son de índole espiritual, pero no llegan aún a la conciencia. Y hay mónadas anímicas, que como principios vitales animan a un complejo de mónadas corporales. Con esto Leibniz va en contra de la explicación mecanicista de la vida y recurre a las formas esenciales aristotélicas. El alma del hombre es una mónada espiritual. Su conocimiento intelectual presupone «ideas innatas», pero que ella debe desarrollar por su propia actividad. También le corresponde libertad, la cual, sin embargo, como la libertad de Dios, está vinculada a la *lex optimi*. Así que nosotros somos libres de por sí, pero en cada caso elegimos con certeza moral el bien superior (*melius bonum*) o lo que nos parece ser tal.

e) *La armonía preestablecida*

Si no hay interacción entre las cosas, entonces retorna el problema: ¿Cómo habrá que explicar la armonía del acontecer del mundo? Los ocasionalistas habían resuelto este problema de manera radical: reduciendo todo acontecer a la acción inmediata de Dios. Leibniz busca una solución que tenga más en cuenta la experiencia de la propia acción. Para él, desde luego, no existe tampoco acción exterior sobre otra cosa, pero sí existe una acción interior de la mónada. De ahí se deriva una innumerable multitud de trascursos causales, independientes los unos de los otros, porque cada mónada, al actuar, se desarrolla a sí misma. Sin embargo, no existe un orden concordante del acontecer del mundo, un orden que cause la impresión de que haya conexiones causales en el mundo común.

Leibniz explica esto mediante la «armonía preestablecida». Cuando numerosos relojes –según la comparación de los relojes expuesta por Geulincx–, independientemente los unos de los otros, indican exactamente la misma hora, entonces una de dos: o son controlados y corregidos incesantemente, es decir, desde el exterior se los hace concordar, o bien desde un principio fueron construidos tan perfectamente que sin

necesidad de ulterior intervención funcionan con rigurosa concordancia. En lo que respecta al acontecer del mundo, esto significa una de dos: o que Dios interviene incesantemente ordenando el acontecer, o bien que él estableció desde un principio tan perfectamente el mundo que, sin ulterior intervención divina, subsiste la armonía de todas las series de causas. La perfección superior reside en la segunda hipótesis. Para Leibniz, este mundo es el «mejor mundo posible», y su Creador es el relojero más perfecto, el cual desde un principio creó el mundo en orden armónico. A esto lo denomina Leibniz la «armonía preestablecida» (*harmonie préétablie*), según la cual el acontecer del mundo se halla dispuesto por Dios desde un principio según una armonía estable de todas las fuerzas, sin que exista interacción entre las cosas ni sean necesarias intervenciones ordenadoras por parte de Dios.

Ahí reside un comienzo que da paso al «deísmo» de la Ilustración, a la creencia en un Dios alejado del mundo, que no actúa en él. Seguramente Leibniz le preparó el camino, pero él no puede ser contado entre los deístas, porque Leibniz mantiene su fe en la acción salvífica de Dios. A él lo que le interesa es otro problema, de orden primordialmente teológico. Leibniz está bien familiarizado con las controversias de los reformadores en torno a la predestinación; lo está también con el conflicto (entonces muy vivo) sobre la gracia entre los teólogos católicos, es decir, entre quienes defendían las doctrinas de D. Báñez (*praemotio physica*) y quienes seguían las de L. de Molina (*scientia media*). Dados estos antecedentes, Leibniz se esfuerza por ofrecer una solución mediadora, que no es peor que otros intentos por resolver este problema insoluble racionalmente y que se adentra en el misterio mismo del Dios infinito. La doctrina de Leibniz hay que entenderla justamente en este contexto, con sus derivaciones teológicas.

f) *La doctrina acerca de Dios*

La cosmovisión filosófica que Leibniz proyecta presupone que Dios es el Creador del mundo; por de pronto, las doctrinas del principio analítico, del mejor mundo posible y de la armonía preestablecida únicamente tendrán sentido si se fundamentan en Dios. No cabe duda de que Leibniz se refiere al Dios personal, omnisciente y todopoderoso de la fe cristiana; su pensamiento se halla profundamente enraizado en esa fe. Pero él quiere probar también filosóficamente la existencia de Dios.

En Leibniz, a esta prueba de la existencia de Dios se añaden otras pruebas. Así, las cosas finitas exigen una razón suficiente (*ratio suffi-*

ciens) de su existencia, es decir, presuponen a Dios como razón absoluta del ser. Esta idea, desarrollada en la monadología, enlaza con el argumento clásico basado en la contingencia. Leibniz trata también de probar la existencia de Dios basándose en la posibilidad del mundo. Toda posibilidad presupone una realidad; corresponde al principio de la metafísica aristotélica que el acto preceda a la potencia (no inversamente). Ahora bien, la posibilidad de todas las cosas es eternamente necesaria y, por tanto, la razón de su posibilidad tiene que residir en una realidad eternamente necesaria, en el ser absoluto de Dios. Este pensamiento lo tomará Kant (en su época precrítica) de Leibniz, y lo valorará como «la única razón posible para probar» la existencia de Dios.

Que este Dios, cuya existencia quiere probar Leibniz, es el Dios de la revelación cristiana se demuestra, entre otras cosas, por el hecho de que él remita a la doctrina de la Trinidad pero sin pretender probarla filosóficamente. La existencia del mundo, a saber, de este mundo entre todos los mundos posibles, presupone la tríada del poder, la sabiduría y la bondad de Dios. «Este poder se explica por el ser; la sabiduría o entendimiento se explica por la verdad; la voluntad se explica por el bien. Esta causa inteligente tiene que ser infinita de todos modos, absolutamente perfecta en poder, sabiduría y bondad» (Theod. 51). Con ello Leibniz recoge los trascendentales de la escolástica: *ens*, *verum*, *bonum*, y remite a la vez a la doctrina cristiana de la Trinidad. En la teología constituía ya una larga tradición relacionar la tríada de «*potentia*, *sapientia*, *bonitas* (*vel caritas*)» con las tres Personas de la Trinidad divina; a esto se adhiere también Leibniz.

g) *Visión retrospectiva*

Leibniz es, con seguridad, uno de los más insignes pensadores de la filosofía de la Edad Moderna. Sus pensamientos, no desarrollados plenamente en conexión sistemática, constituyen, no obstante, un sistema consecuente y coherente que sobrepasa con mucho a Descartes y a Spinoza. Leibniz supera el pensamiento puramente cuantitativo y mecanicista-causal de Descartes por medio de una visión cualitativa y teleológica de la realidad, y supera más que nada el monismo y el determinismo de Spinoza mediante las mónadas, que conceden espacio al ser contingente así como a la libertad personal.

Pero sobre todo, su concepto del Dios Creador –un Dios trascendente, personal y libre– lleva el sello de la fe cristiana. Confiesa de una manera clara su fe al mismo tiempo que trata de fundamentar filosóficamente la creencia en Dios. Su pensamiento pretende ser filosofía

cristiana –*philosophia perennis*–; así denomina su objetivo, que consiste en asociar el patrimonio clásico y cristiano con los conocimientos de las ciencias modernas.

Sin embargo, en Leibniz aparecen también algunas limitaciones, que proceden principalmente de su herencia racionalista. Aquí mencionaremos tan sólo el juicio analítico, del cual se sigue la necesidad apriorística (aunque sólo moral) del acontecer del mundo; la negación de la acción externa en la conexión causal del mundo, de lo cual se deriva la exigencia de una armonía preestablecida que parece suprimir la libertad humana; y finalmente su argumento «ontológico» para probar la existencia de Dios, que sigue estando adherido demasiado estrechamente a Descartes, y que posteriormente será objeto de la crítica de Kant. Pero Leibniz sigue siendo un gran pensador y testigo de Dios, que influye intensamente en la filosofía académica de la época y contribuye a que los violentos ataques de la Ilustración del siglo XVIII fuesen más moderados en los territorios de lengua alemana de lo que fueron, por ejemplo, en Inglaterra y Francia.

h) *Repercusiones*

La filosofía académica alemana del siglo XVIII se halla bajo la influencia decisiva de Leibniz. Su representante principal y más importante promotor fue Christian Wolff (nacido en 1679 en Breslau, profesor universitario en Halle, y fallecido en esa ciudad en 1754). Con un gran número de manuales, escritos en latín y en alemán, sobre todas las ramas especiales de la filosofía, se convirtió en el sistematizador del pensamiento racionalista, que por aquel entonces penetraba por primera vez en las universidades. Hasta entonces se había enseñado de manera casi general la filosofía escolástica, principalmente según las doctrinas de Francisco Suárez. Los pensadores más importantes de principios de la Edad Moderna no fueron catedráticos universitarios, sino profesores privados de filosofía. Uno de los primeros en enseñar en una universidad el pensamiento moderno fue Chr. Wolff. Desde entonces, casi todos los filósofos importantes fueron catedráticos de universidad, como lo fueron Kant y los idealistas alemanes, entre otros. La filosofía se convierte en cosa propia de los profesores de universidad, consiguiendo así ejercer una mayor influencia en la vida intelectual y pública.

Chr. Wolff da a la filosofía una estructuración sistemática que se impone ampliamente en la actividad docente. La metafísica abarca ahora toda la filosofía teórica, en contraste con la ética como filosofía

práctica. Con esto se amplía notablemente el ámbito de su estudio, pero se distingue con ello entre metafísica general y metafísica especial. La metafísica general (*metaphysica generalis*) es «ontología», es decir, doctrina acerca del ser, que estudia los principios de todas las cosas posibles, esto es, de todos los objetos concebibles. Se desplaza desde el ser real a la esencia posible, y amplía con ello el rasgo esencialista del pensamiento escolástico tardío y del pensamiento racionalista. La metafísica general se convierte en una doctrina acerca de los conceptos y principios formales, y no está fundamentada en el ser.

La metafísica especial (*metahphysica specialis*) se divide en cosmología, psicología y teología (natural). Esta división tripartita se encuentra ya anteriormente, por ejemplo, en Francis Bacon, Descartes, etc., pero queda consolidada por Wolff en el sistema académico de la enseñanza. Una grave consecuencia de todo ello es el que la teología (filosófica) se desliga de la doctrina general acerca del ser, y se convierte, junto con la doctrina acerca de la naturaleza y la psicología, en un campo particular de la metafísica especial, abandonándose así la unidad clásica de la metafísica como doctrina del ser y como doctrina acerca de Dios.

Wolff se mantiene aferrado a las posiciones fundamentales del racionalismo, siguiendo principalmente a Leibniz y ateniéndose, por tanto, a las ideas innatas, al juicio analítico y a la prueba de la existencia de Dios basada en la idea del Ser más perfecto. En algunos puntos de la doctrina de las mónadas y también de la armonía preestablecida, trata de corregir a Leibniz, pero en general sigue siéndole fiel, incluso en la doctrina acerca de Dios, que se mantiene todavía sobre un trasfondo cristiano.

Para el desarrollo ulterior será especialmente importante su concepción de la metafísica. Es verdad que Wolff mantiene el concepto clásico de una ciencia que trata del «ente en cuanto ente», pero la entiende como ciencia de todas las cosas posibles en cuanto tales cosas son posibles. La posibilidad significa para él pura posibilidad de pensarse, es decir, la posibilidad de pensar en algo sin incurrir en contradicción. Y esta posibilidad hay que demostrarla basándose en los primeros conceptos y principios. Esto conduce a que algunos seguidores de la escuela de Wolff den un paso más adelante y entiendan la metafísica como pura ciencia acerca de los principios primeros, universales y necesarios del conocimiento, que constituyen el fundamento de los principios de todas las demás ciencias. Esta concepción la sostiene no sólo Martin Knutzen (1713-1751), maestro de filosofía de Kant en Königsberg, sino también Gottlieb Baumgarten (1714-1762), a quien

Kant consideró como uno de los más importantes metafísicos de la época, y cuyo manual utilizó él como fundamento para sus lecciones. Y así, esta comprensión de la metafísica existente en el racionalismo académico entra en el pensamiento de Kant. Se convierte en el trasfondo de su crítica de la metafísica. A pesar de todo, este racionalismo académico conserva todavía plenamente, movido por la tradición cristiana, la creencia en la existencia de Dios y en la posibilidad de probar filosóficamente su existencia.

De ahí se deriva además el hecho de que, en todo el ámbito del pensamiento racionalista, no sólo se reconozca como cierta la existencia Dios, sino también que Dios ocupe metodológica y sistemáticamente un puesto fundamental: como garante de la verdad de nuestro conocimiento (Descartes), como única substancia divina (Spinoza), como Creador sabio y bondadoso del mejor de los mundos posibles (Leibniz). Todos estos sistemas de pensamiento se derrumbarían si Dios no existiera o si no fuera conocible. Dios es el único fundamento que los sustenta y les da sentido. Esta posición de la idea de Dios se verá sacudida como por un seísmo primeramente por Kant, y más todavía por el desarrollo que se produce después de Kant.

9. *El empirismo*

Una oposición al racionalismo la constituye el empirismo, que se origina en el espacio británico –Inglaterra y Escocia– (en inglés se denomina *empiricism*). Es común a todos los movimientos del pensamiento que nacen del espíritu de la época la aspiración a fundamentar la filosofía como una ciencia en sentido riguroso, y a encontrar para ello un primer punto de partida que sea absolutamente cierto. El racionalismo lo sitúa en el pensamiento puro, depreciando de este modo la experiencia. Por el contrario, el empirismo parte de la experiencia, pero la reduce a la simple impresión sensorial (Locke) y relega hasta tal punto la función del pensamiento que el mundo de la experiencia se disuelve en un haz de fenómenos sensibles (Hume). Con ello la cuestión acerca de la existencia de Dios se plantea de manera enteramente diferente –o se la distorsiona–. El empirismo no sólo conduce al deísmo de la Ilustración, sino que además cuestiona en general el conocimiento filosófico de Dios y prepara el camino para Kant así como para el ulterior positivismo y materialismo. Señalaremos principalmente sus características, en cuanto el empirismo afecta a la cuestión acerca de la existencia de Dios.

a) *Preparación*

En Inglaterra el pensamiento empírico-científico contaba con una antigua tradición. Ya en el siglo XIII, el franciscano inglés Roger Bacon (1210-1292) había exigido, en contra de la especulación escolástica, una *scientia experimentalis*. Guillermo de Occam (hacia 1300-1349), se convierte en el fundador del nominalismo, que trae como consecuencia el empirismo.

Al empirismo le prepara además el terreno Francis Bacon de Verulamio (1561-1626), quien contrapone al *Organon* aristotélico un *Novum Organum*; en él desarrolla una lógica y una metodología de las ciencias inductivas. En la *Instauratio magna scientiarum* quiere crear una obra enciclopédica de todas las ciencias, pero esta obra quedó incompleta. Bacon concede ya la máxima importancia a la investigación inductiva de la naturaleza y proporciona así a la ciencia moderna el lema: *Tantum possumus quantum scimus*; el saber es poder, el conocimiento del mundo sirve para el dominio del mundo con todas las consecuencias que esto tiene hasta nuestros mismos días.

Poco después le sigue Thomas Hobbes (1588-1679), cuyos *Elementa philosophiae* contienen su sistema: *De corpore* (1655), *De homine* (1658) y *De cive* (aparecido en 1642). La doctrina acerca de Dios ya no tiene ningún puesto en este sistema; es eliminada de la filosofía, sin que Hobbes pretenda con ello negar la existencia de Dios. Pero se anuncia ya aquí la moderna secularización de la ciencia y también de la filosofía. Es más importante su doctrina sobre el Estado, expuesta sobre todo en su famosa obra *Leviathan* (1651), en la cual, basándose en la «lucha de todos contra todos», considera que el tratado o pacto es el origen de la sociedad y del Estado: una doctrina que Rousseau recogerá y desarrollará más tarde en su teoría del *contract social*.

Bacon y Hobbes acentúan ya el método empírico e inductivo; preparan así el camino para el empirismo, pero sin pertenecer todavía propiamente a él. Aún entienden la experiencia en un sentido más amplio; hasta más tarde no se realizará su reducción a la impresión sensorial. Se encargarán de ello J. Locke y, más radicalmente, D. Hume.

10. *Locke*

John Locke (1632-1704) procede del nominalismo, pero se halla también bajo la impresión de la claridad y consecuencia del pensa-

miento cartesiano, sin seguirlo por ello objetivamente. Sin embargo, toma de allí algunas cosas para su filosofía, desarrollada sobre todo en su obra principal: *An Essay concerning human unterstanding* («Ensayo sobre el entendimiento humano»; 1690). La obra ya se reimprime varias veces en vida del autor, editándose incluso en traducción francesa (1700) y latina (1701). Leibniz se enfrenta críticamente a ella en su obra *Neuer Versuch über den menschlichen Verstand* («Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano»; 1703-1704), aunque, por respeto al autor que acaba de morir, no imprime la obra. Junto a los escritos políticos y también pedagógicos de Locke, también resulta especialmente importante la filosofía de la religión expuesta en *The Reasonableness of Christianity* («Lo razonable del cristianismo»; 1695). En ella trata de fundamentar a su manera la fe cristiana. Locke es considerado como el padre de la Ilustración inglesa, pues ofrece algunos comienzos de ella. Sin embargo, él siente completa aversión hacia todas aquellas consecuencias un tanto radicales.

a) *Teoría del conocimiento*

Aquí haremos tan sólo una breve referencia a los fundamentos epistemológicos del empirismo de Locke. Al igual que Descartes, vemos que Locke se plantea la cuestión acerca de cuáles son los primeros contenidos, dados inmediatamente y ciertos, del conocimiento. Pero tales contenidos no son ideas ni principios innatos. Éstos no existen. Solamente hay contenidos de la experiencia. Locke distingue, sin embargo, entre la experiencia externa y la interna. La experiencia externa (*sensation*) capta las impresiones sensibles de las cosas materiales; se distingue entonces entre las cualidades sensoriales primarias (puramente cuantitativas) y las secundarias (que son también cualitativas). Tan sólo las primeras corresponden (objetivamente) a las cosas; la segundas son productos (subjetivos) de nuestras facultades sensoriales, con lo cual Locke (con apenas cobertura empirista) acepta la reducción de la cualidad a la cantidad en la física moderna (y en Descartes). A pesar de todo, él tiene que reconocer también una actividad propia del sujeto cognoscente, actividad que nosotros percibimos en la experiencia interna (*reflection*). Asociamos contenidos de la experiencia externa, establecemos relaciones y formamos conceptos abstractos por el sencillo procedimiento de prescindir de las determinaciones concretas, a fin de ordenar las cosas y poder designarlas con un término común, sin captar con ello su esencia común. En este punto resalta claramente el trasfondo nominalista del pensamiento empírico.

Hay aquí dos aspectos que son importantes, incluso para el desarrollo ulterior. La idea de la substancia procede de la percepción de una constante vinculación de cualidades dadas sensorialmente, que nosotros atribuimos a un substrato portador común. Lo designamos como substancia subsistente en sí, sin saber lo que ella es. A esto se opondrá ya Leibniz vivamente, pero esta idea tendrá repercusiones desde Hume hasta llegar a Kant.

El otro aspecto es la causalidad, es decir, la relación entre la causa y el efecto. Locke entiende por causa algo que ha de ser concebido como precedente cuando una cosa llega a ser. Esto no significa ya una causa eficiente que sea la productora real, sino tan sólo un hábito subjetivo de pensar, que procede de la experiencia de los fenómenos que se van sucediendo regularmente. Este pensamiento, intensificado aún más por Hume, influirá en la crítica de Kant.

En cierta oposición a este enfoque empirista se halla la valoración que hace Locke de la certeza. El grado supremo de certeza reside en el saber intuitivo, que poseemos por la comparación de las ideas. Así, entendemos inmediatamente que lo negro no es lo blanco y que un círculo no es un triángulo, y entendemos también que nosotros mismos existimos. Pero con ello se alcanza una intelección racional que va más allá de la impresión sensorial. Se alcanza igualmente en el segundo grado de certeza, que Locke ve en el saber demostrativo, un procedimiento probatorio que actúa por clara mediación lógica y que conduce a una intelección cierta. Ésta es posible no sólo en las matemáticas, sino también en el conocimiento de Dios, porque es evidente que nada puede proceder de nada, es decir, que tiene que haber una razón del ser que no tenga principio. Ahora bien, a este argumento ¿no se le ha quitado ya su base de sustentación por la idea que Locke tiene de la causalidad? El grado más bajo de certeza corresponde al saber sensitivo, que se obtiene mediante las impresiones sensoriales causadas por las cosas materiales. No ofrece una certeza plena de la existencia y de la índole de esas cosas, porque no tenemos ideas adecuadas acerca de ellas; se trata nuevamente de un elemento racionalista.

A pesar del enfoque empirista, todavía se concede aquí vigencia clara a la intelección racional, que va más allá de la impresión sensorial y es la que llega a lograr un conocimiento cierto.

b) *Doctrina acerca de la religión*

Como el saber del hombre es limitado, Dios lo enriqueció por medio de su revelación. Y así, la obra de Locke *Ensayo sobre el entendi-*

miento humano termina con un razonamiento que conduce del saber a la fe. Entre ellos no puede haber contradicción, porque ambos –la razón y la revelación– proceden de Dios. Con el mismo espíritu sostiene Locke «lo razonable del cristianismo» en su obra de filosofía de la religión, que es incluso una obra de teología fundamental (1695). Locke no sólo confiesa su fe cristiana en Dios, sino que además quiere fundamentarla racionalmente. Cristo, el Redentor y Legislador enviado por Dios, restauró la «primitiva religión natural»; también los preceptos morales dictados por Jesús corresponden a lo que puede entenderse racionalmente y a las antiguas doctrinas sapienciales existentes tanto en Occidente como en Oriente. La revelación contiene enunciados que son «razonables», es decir, que son evidentes para la razón, mas contiene también enunciados que son «suprarracionales», pero que, no obstante, no son «antirracionales», porque no están en contradicción con lo entendido por la razón. Se trata de una antigua fórmula teológica: «non contra, sed supra rationem». Locke no llega tan lejos como los ulteriores «librepensadores» de la Ilustración inglesa, que quieren disolver el cristianismo convirtiéndolo en una religión natural dictada por la razón, al mismo tiempo que pretenden suprimir todos los contenidos «sobrenaturales». Sin embargo, prepara el camino para tal evolución de las cosas.

Locke entiende la religión cristiana en un sentido tan amplio y general que ésta no necesita acogerse a ninguna confesión religiosa concreta. Aquí comienza ya la aspiración de la Ilustración por poner fin a las sangrientas luchas de religión (existentes también en Inglaterra) que se habían producido a causa de la Reforma, y por reducir la fe cristiana a una religión racional, en la que todas las personas «razonables» pudieran estar unidas aunque pertenecieran a diferentes confesiones religiosas. Locke propugna una amplia tolerancia religiosa hacia las otras religiones; con sus *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1704) se convierte en el adelantado de esta idea de la tolerancia. No debería excluirse a nadie del disfrute de los derechos civiles a causa de sus creencias religiosas, ya se trate de judíos, de musulmanes o de paganos. Sólo quedan excluidos de la tolerancia los católicos y los ateos: los católicos porque con su dependencia de Roma ponen en peligro la libertad y la paz interna; los ateos porque, al rechazar a Dios, rechazan también los fundamentos del orden social. Lo que se refiere a los católicos hay que entenderlo por la situación existente entonces en Inglaterra, donde se consideraba a los católicos como enemigos del Estado; aunque ya no eran perseguidos sangrientamente, hacía mucho tiempo que no gozaban de plenos derechos civiles –y no llegarían a gozar de ellos hasta 1829–. Con esto Locke queda también preso del espíritu de su época.

Sin embargo, a pesar de su enfoque empirista, Locke da testimonio de su fe en Dios con arreglo a la tradición cristiana; quiere fundamentar filosóficamente esa fe y se esfuerza –de forma parecida a como hizo Leibniz– por reconciliar a todos los hombres en una fe común, aunque esta idea conducirá poco después al deísmo de la Ilustración.

11. *Berkeley*

Un curioso interludio en el desarrollo del empirismo lo ofrece George Berkeley (1685-1753). Clérigo anglicano procedente de Irlanda, desarrolla su actividad en Dublín, en Londres y en Rhode Island; llega a ser obispo de Cloyne (Irlanda) y muere en Oxford.

Desde el punto de vista filosófico adopta un enfoque puramente nominalista y empirista, que pretende reducir el conocimiento, incluso el pensamiento conceptual, a las correspondientes representaciones particulares de los sentidos. En este punto es más radical que Locke, pero aún menos que éste es capaz de explicar las intelecciones de la razón, aunque sólo sean en el ámbito matemático. A Berkeley, sin embargo, no le interesa hacerlo, pues él da al mundo del conocimiento sensorial una interpretación enteramente distinta, a saber, una interpretación idealista y espiritualista.

Las impresiones de los sentidos no proceden en absoluto de cosas realmente existentes que actúen en nosotros, sino que son únicamente representaciones de nuestro espíritu. No sólo las cualidades secundarias, sino también las cualidades primarias de los sentidos no son más que representaciones puramente subjetivas. No existe un mundo real de las cosas materiales. Berkeley trata de probar que la hipótesis de su existencia es contradictoria. Ese mundo subsiste sólo en el hecho de ser percibido: *esse est percipi*. ¿De dónde procede entonces? Los contenidos de las representaciones no proceden de nosotros mismos –de un yo consciente–; experimentamos nuestro cuerpo como receptivo, no como productivo. Por tanto, las representaciones tienen que poseer una causa distinta: esa causa se halla en el espíritu de Dios mismo, que creó los seres espirituales finitos y que produce en ellos las representaciones, también la conexión y la concordancia entre las mismas. En ellas Dios mismo nos está hablando; en ellas percibimos nosotros su voz.

En esta concepción existe cierta proximidad a Malebranche, lo mismo que a toda la tradición platónico-agustiniana. Sin embargo, Berkeley va más lejos todavía: no sólo los conceptos universales y las leyes necesarias (*veritates aeternae*), sino también todas las representaciones sensibles concretas proceden directamente de Dios. Pero no-

sotros –en contra de Malebranche– no «contemplamos» las ideas en el espíritu de Dios, sino que él produce en nuestro espíritu todas las representaciones. Difícilmente nos sorprenderá que Malebranche (ya bastante anciano), después de una fuerte discusión con Berkeley, muriera de un ataque al corazón (1715).

Berkeley ofrece el original aunque poco eficaz intento de dar una interpretación espiritualista al enfoque empirista. Muestra que la reducción empirista del conocimiento a la percepción sensible puede interpretarse siempre de modo distinto. Esa reducción parece sugerir que únicamente existen cosas sensibles, es decir, cosas materiales: una concepción positivista y materialista del mundo. Berkeley muestra, por el contrario, que eso es sólo una interpretación que va mucho más allá de los datos. El fenómeno puede interpretarse también de manera diferente, presuponiendo un sujeto espiritualmente consciente a quien se hayan dado las percepciones sensibles. La interpretación espiritualista es tan posible como la materialista, pero presupone un mundo de seres espirituales puros y sobre todo al espíritu creador de Dios, que produce en nosotros las representaciones. Así que Berkeley, aunque a su manera, sitúa a Dios y su actuación única en el centro del pensamiento filosófico.

12. *Hume*

El enfoque empirista de John Locke experimenta su continuidad más consecuente, pero más radical, en el escocés David Hume (1711-1776), que llegó a ser el clásico de la filosofía anglosajona. Ya muy pronto escribe *A Treatise on human nature* («Tratado de la naturaleza humana»; 1739-1740), de cuya refundición proceden su obra principal, *An Enquiry concerning human understanding* («Investigación sobre el entendimiento humano»), así como *An Enquiry concerning the principles of morals* («Investigación sobre los principios de la moral»; ambas publicaciones en 1751). En cuanto a la cuestión acerca de Dios y de la religión son especialmente importantes sus escritos *The natural history of religion* («Historia natural de la religión»; 1757) y *Dialogues concerning natural religion* («Diálogos sobre la religión natural»; obra póstuma, publicada en 1779).

a) *Fundamentos*

También Hume se plantea la tarea de recoger el enfoque empírico de Locke y de desarrollarlo consecuentemente. Así, en cuanto a los

fundamentos epistemológicos sigue en buena parte las enseñanzas de Locke, aunque lo hace de manera más diferenciada. Destacaremos tan sólo dos ámbitos de problemas, de importancia central para la concepción del ser así como para la cuestión acerca de Dios: la causalidad y la substancia.

Una conexión causal entre la causa y el efecto no puede nunca entenderse en virtud de una necesidad analítica. El efecto no está contenido en el concepto de la causa. Dependemos de la experiencia. Ahora bien, la experiencia ofrece únicamente una sucesión habitual del acontecer: cuando suelto una piedra, ésta cae al suelo; cuando pongo un caldero con agua sobre el fuego, el agua se calienta y llega a hervir. Los sentidos perciben únicamente la sucesión constante de fenómenos iguales, no una conexión causal. De ahí nace el que nos habituemos a la sucesión temporal de los fenómenos y esperemos que esa repetición se vaya a producir de igual manera en el futuro. Esto origina una necesidad psicológica, que asocia uno de los fenómenos con el otro. Lo expresamos con el concepto de causalidad –lo uno «obra» lo otro– e interpretamos la necesidad subjetiva como una necesidad objetiva; el *post hoc* que de hecho se produce lo interpretamos como un causal *propter hoc*, el cual no está avalado por los fenómenos. En todo ello Hume ve acertadamente que una relación causal no puede percibirse puramente por los sentidos. Pero por este motivo él la descarta. ¿No habría que argumentar más bien a la inversa? Justamente esto demuestra que nuestro conocimiento no puede explicarse sólo por las impresiones sensoriales, sino que en él también actúan siempre intelecciones del pensamiento que comprenden y explican lo que viene dado por los sentidos.

Algo parecido sucede con el concepto que Hume tiene de la substancia. En este caso no se trata de una sucesión temporal, sino de asociaciones constantes de fenómenos que se dan en el espacio. Nosotros percibimos en constante asociación cualidades que nos vienen dadas por los sentidos, nos habituamos a esa asociación y aguardamos que siga produciéndose de manera constante. Esto nos conduce a atribuir ese haz de cualidades a un portador común, es decir, a admitir que detrás de las cualidades sensibles existe una substancia a la que aquéllas pertenecen. Nuevamente se reinterpreta una necesidad subjetiva (psicológica) convirtiéndola en una necesidad objetiva (ontológica). Para Hume no existe la substancia, porque no viene dada por los sentidos. Podríamos objetar (lo mismo que hicimos antes) que el mundo de nuestros conocimientos no puede reducirse a las impresiones recibidas por los sentidos; que no puede reconstruirse únicamente a partir de ellas. El

mundo en que vivimos no es sólo un haz de fenómenos sensibles, sino una realidad en la que se penetra con la mente y que llega a entenderse, para cuyo conocimiento, más allá de lo que viene dado por los sentidos, cooperan constitutivamente el pensamiento y la intelección.

Pero esto lo descartará el empirismo de Hume. Su crítica de los conceptos de causa y de substancia significa una total destrucción del conocimiento real del ser. Es verdad que Hume muestra muy claramente los límites del fenómeno puramente sensible, pero descarta todo conocimiento de la realidad (substancia) y también de que exista una conexión real entre las cosas (causalidad). ¿Seguirá siendo ése el mundo en que vivimos, o será más bien un constructo teórico abstracto?

b) *Doctrina acerca de la religión*

Con estos fundamentos no es posible ya un acceso al pensamiento acerca de Dios, y difícilmente podrá entenderse el fenómeno de la religión. Así lo atestigua Hume en sus escritos sobre filosofía de la religión. Él se plantea dos cuestiones: acerca de la posibilidad de una fundamentación racional de la religión, y acerca del origen y desarrollo históricos de la religión. La primera cuestión la estudia en los *Diálogos sobre la región natural*. Tres amigos hablan sobre la posibilidad del conocimiento de Dios. Uno de ellos defiende la fe en la revelación cristiana, el segundo mantiene un punto de vista escéptico y el tercero propugna el deísmo de la Ilustración. La discusión crítica de las pruebas de la existencia de Dios conduce al resultado de que nosotros no podemos enunciar nada con certeza acerca de Dios; todas las pruebas se hallarían envueltas en contradicciones. La respuesta suprema de Hume a la cuestión sobre si es posible fundamentar racionalmente la religión será por necesidad una postura crítica y escéptica. Hume, personalmente, no es un ateo decidido; pero ante la posibilidad del conocimiento de Dios adopta una actitud crítica, por no decir agnóstica.

Ahora bien, si la religión no puede fundamentarse racionalmente, entonces surge con tanta mayor intensidad la cuestión acerca del origen psicológico de las religiones que existen de hecho en la humanidad. El origen, según la obra de Hume titulada *Historia natural de la religión*, no reside en los pensamientos del entendimiento, sino únicamente en las necesidades del ánimo: en la temerosa preocupación por el bienestar y la felicidad, en el temor ante la desdicha futura, en el afán (en constante peligro) por lograr los bienes anhelados para la vida y en la angustia ante la muerte. Todo esto conduce a creer en poderes divinos y a adorarlos con superticioso temor y adulación. Con es-

to Hume ofrece el principio para la ulterior crítica de la religión, e igualmente para la «teoría de la proyección» formulada por Feuerbach, que pretende refutar la creencia en Dios; de esta manera prepara el futuro ateísmo.

Hume considera que la forma histórica original de la religión fue el politeísmo, del cual se habría desarrollado posteriormente el monoteísmo. Pero tampoco éste se fundamenta en una intelección racional, sino en la angustia y en la adulación. Y así, la religión se asocia fácilmente con los instintos más bajos de la naturaleza humana. Finalmente, a Hume le parece que todo el fenómeno de la religión es un enigma insoluble. Por eso la duda y la abstención de emitir un juicio son la actitud indicada, y por tanto la postura escéptica es la unica respuesta racional. No obstante, las religiones se contagian como las enfermedades. El único remedio consiste en abstenerse de todas las formas de superstición y de prejuicios, a fin de buscar refugio en el pensamiento filosófico.

c) *Repercusiones*

El empirismo que va desde J. Locke hasta D. Hume es muy importante desde el punto de vista de la historia de los problemas. Frente al racionalismo, hace valer la experiencia como fuente legítima de conocimiento. Sin embargo, cae en la estrechez de reducir la experiencia a las solas impresiones de los sentidos. Esto conduce a que nuestro mundo se disuelva en representaciones sensoriales y, por tanto, a que el ser real y la conexión óntica real desaparezcan detrás de un mundo puramente fenoménico. La oposición entre el racionalismo y el empirismo, entre la razón pura y la experiencia sensible, insta a hallar una síntesis mediadora; es lo que Kant tratará de realizar a su manera.

En lo que respecta a la cuestión acerca de Dios y de la religión, el empirismo le arrebata en principio todo fundamento. Por las solas impresiones de los sentidos no se puede llegar a Dios, no se puede fundamentar la religión. J. Locke es un cristiano creyente, e incluso un pensador personalmente piadoso, pero que sólo pudo justificar esta actitud superando sus propios principios filosóficos. D. Hume, desde luego, no es ateo, pero tampoco una persona religiosa, y por supuesto es más consecuente y radical con respecto a sus principios empíricos. Así, él nos hace ver las consecuencias de un empirismo puro: vivimos en un mundo (subjetivamente) fenoménico de sensaciones sensibles, sin llegar hasta la realidad, y sobre todo sin poder penetrar con nuestro pensamiento hasta Dios y hasta la comprensión de la religión.

Hume tuvo una amplia repercusión sobre la Ilustración inglesa y también sobre la francesa, sobre el pensamiento positivista y materialista, pero también sobre Kant, a quien despertó «de la somnolencia dogmática» (Prol. A 13). Kant sigue estando bajo esa influencia, aunque trata de asociar en una unidad superior el pensamiento y la intuición sensible, el racionalismo y el empirismo.

13. *La Ilustración*

Las dos tendencias del pensamiento, el racionalismo y el empirismo, tienen sus repercusiones en el movimiento intelectual que denominamos «Ilustración». Sus raíces estaban ya en la vuelta hacia el mundo y hacia el hombre que se produjo en el humanismo y el Renacimiento, en los logros alcanzados por las ciencias naturales, en la revolución experimentada por toda la concepción del mundo y de la vida, y en el aumento del bienestar material. De todo ello nace una fe ilimitada en la razón y en el progreso de las ciencias. Si la razón se libera de todas las sujeciones y prejuicios, entonces las ciencias podrán resolver todos los enigmas del universo, podrán mejorar el mundo y colmar de felicidad a la humanidad.

Esto muestra ya la orientación práctica de la Ilustración: saber es poder, el conocimiento del mundo sirve para el dominio del mundo. De hecho, la Ilustración consigue valiosas aportaciones: en la enseñanza y en el fomento de la instrucción en general, en la administración del Estado, en las finanzas y en la administración de justicia, también en la asistencia social por medio de la creación de hospitales, etc. Hay que ordenarlo todo de nuevo «racionalmente». También el Estado democrático de derecho se deriva principalmente –aunque después de graves luchas y revoluciones– de las ideas difundidas por la Ilustración. Hay que reconocerlo así. Pero en el campo intelectual y de la concepción del mundo y de la vida, surge una manera de pensar que está caracterizada principalmente por los términos clave de liberalismo y deísmo; los dos se hallan íntimamente relacionados.

a) *El liberalismo*

El desarrollo de la humanidad por medio del progreso de las ciencias exige la libertad de la razón. Ésta quiere desligarse de todas las sujeciones y está dispuesta a reconocer tan sólo lo que sea racionalmente evidente y pueda probarse de manera científica. Por recta que

sea en el fondo la tendencia a la libertad, vemos que, a pesar de todo, se realiza en este punto una profunda transformación del concepto de libertad. En toda la tradición, desde el pensamiento griego hasta el pensamiento cristiano, la libertad se entendió siempre como la capacidad para obrar el bien, es decir, ligada a lo que es bueno y a lo que «debe ser». Pero, en contra de esto, surge ahora un concepto de libertad que experimenta las vinculaciones históricas y sociales como una limitación de la libertad. La libertad se convierte en un querer sin ataduras. El fondo de todo lo constituye un craso individualismo, que tiene ya sus raíces en el nominalismo así como en el racionalismo y el empirismo. La libertad se convierte en «arbitrariedad» subjetiva, que no llega a la esencia de lo que es la verdadera libertad (Hegel).

Esto tiene graves repercusiones en el ámbito económico y social, en el político, pero también en el terreno religioso y teológico. En este último conduce a lo que se ha dado en llamar «deísmo».

b) *El deísmo*

El deísmo es la concepción típica de Dios que se tiene en la Ilustración, en la medida en que ésta conserva la creencia en Dios. Tan sólo en su tiempo (siglo XVIII) se acuña por parte cristiana el término «teísmo» (del griego *theos*), para acentuar la diferencia que lo separa del «deísmo» (del latín *Deus*) de la Ilustración. Esta concepción deísta de Dios procede del liberalismo. En nombre de la razón libre se rechaza la doctrina de la Iglesia por considerarla una «imposición de dogmas», y se rechaza en general la fe en la revelación por considerarla una sujeción que contradice a la libertad del pensamiento y que no soporta una crítica científica rigurosa. Se pretende reducir las doctrinas de la revelación a verdades naturalmente evidentes y racionalmente demostrables, e interpretar la fe cristiana como pura religión racional, privándola así de su índole sobrenatural y de su carácter de misterio.

El deísmo mantiene la existencia de Dios, e igualmente la creencia en un solo Dios, trascendente y personal, que es el Creador del mundo; hasta aquí sigue siendo todavía el Dios de la fe cristiana. Pero a ese Dios se le entiende como un Dios que existe «fuera» del mundo, en un lejano más allá situado «por encima del» mundo; es cierto que antaño creó el mundo, le dio las leyes de la naturaleza y le imprimió el primer impulso de movimiento, pero luego lo deja que trascurra libremente, sin intervenir con su actuación en los acontecimientos de este mundo. Es un Dios que no se preocupa ya del mundo ni del hombre. ¿Por qué tendremos nosotros que preocuparnos de

él? Dios no tiene por qué perturbar al hombre en su mundo, no tiene por qué imponer sujeciones a la libertad del hombre, no tiene por qué limitar el poder autónomo del hombre en su mundo. Es un Dios puramente del más allá, a quien no se le ha perdido nada en el más acá. Dios ha quedado desterrado del mundo. El hombre es el único dueño y señor autónomo de su mundo.

Esta concepción de Dios tiene también su origen en las leyes físicas del movimiento de acuerdo con Galileo, unas leyes según las cuales un movimiento no necesita, en contra de lo que pensaba Aristóteles, una causa que actúe incesantemente. Esta concepción se halla sugerida también por el símil del reloj, propuesto por Geulincx y Leibniz. El perfecto relojero ha creado una maquinaria de reloj perfecta, que marcha con toda exactitud sin necesidad de control ni de correcciones. Así que el acontecer del mundo no necesita ninguna intervención de Dios; el mundo marcha correctamente en sí mismo. Dios, sin embargo, no es sólo el relojero o el «arquitecto» de este mundo, como por aquel entonces se le designa frecuentemente. El mundo, por ser creación de Dios, depende ónticamente de él, que es el Ser absoluto; es mantenido por él en su ser y en su actividad; de lo contrario, el mundo no podría subsistir.

El deísmo interrumpe las relaciones con Dios. El mundo, aun en el caso de que se conserve la creencia en Dios, se convierte en un mundo secularizado, cerrado inmanentemente y, en cuanto tal, libre y desligado de Dios. El hombre autónomo es el único dueño y señor del mundo; no necesita a Dios. Ahora bien, si se niega toda acción actual de Dios en el mundo, con mucha mayor razón se negará todo orden sobrenatural de la salvación. La revelación y el milagro, la encarnación y la redención, la acción de los sacramentos para obrar la gracia, etc., quedan suprimidos –todos ellos– de un plumazo. El cristianismo se reduce a una religión de la razón natural. Con ello se modifican también las relaciones del hombre con Dios. La oración y el culto divino, todos los actos expresamente religiosos de adoración de Dios, se condenan como superstición e indigna adulación. Se exige llevar una vida moral, pero no según los mandamientos de Dios, sino según las exigencias de la razón. La verdadera religión es la moral, es decir, el cumplimiento racional de los deberes naturales. Éste es un rasgo típico de la Ilustración, que todavía resalta claramente en Kant. Además de brotar del deísmo, nace también de un objetivo práctico. Así como todo conocimiento científico debe aportar una utilidad práctica para el bienestar de la humanidad, así tendrá que hacerlo también la religión. Ésta pierde su sentido y su valor cuando no aporta ninguna utilidad palpable

para la sociedad humana. Ahora bien, semejante utilidad la proporciona tan sólo mediante la educación para el acto moral.

Los rasgos fundamentales de la Ilustración no se aplican por igual a todas sus manifestaciones. Éstas se expresan de manera diferente en Inglaterra, en Francia y en Alemania.

c) *La Ilustración inglesa*

El país de origen de la Ilustración es Inglaterra. De ahí procede el librepensamiento, el liberalismo y el deísmo. A menudo se menciona a John Locke como el padre de la Ilustración. Sin embargo, los comienzos se remontan mucho más atrás. Aspiraciones a una religión racional común las hubo ya entre los humanistas italianos de los siglos XV y XVI. La exigencia de una religión puramente natural, ajustada a la razón, la eleva en Inglaterra Lord Edward Herbert of Cherbury (1581-1648), el cual pide, sí, que se adore a Dios, pero quiere eliminar todos los contenidos cristianos y sobrenaturales de la fe; puede considerarse como el fundador del deísmo inglés. Mayor influencia ejerce, sin embargo, John Locke (1632-1704) por medio de su fundamentación racional de la religión, del principio de la tolerancia religiosa, y por el hecho de que la práctica de la moral ocupe ya el primer plano; en esa práctica podrían estar unidas todas las religiones.

Poco después se difunde e intensifica el deísmo inglés entablando polémica contra el cristianismo. Y así, por ejemplo, escribe John Toland (1670-1722) su obra *Christianity not mysterious* (1696), en la que reduce el cristianismo a una pura religión racional, critica la fe en la revelación y en los milagros, y abandona todo lo que posea carácter sobrenatural. Parece también que fue el primero en utilizar el término de «librepensador» (*freethinker*). En este mismo sentido escribe Anthony Collins (1676-1729) su obra *A discours on freethinking* (1713), en la que propugna una ilimitada libertad de pensamiento, desarrolla una violenta crítica contra la Biblia y la revelación, y adopta una postura puramente deísta. De manera parecida Matthew Tindal (1656-1733), en su obra *Christianity as old as creation* (1730), pretende demostrar que una revelación es imposible. Aboga por una religión puramente natural, que desde un principio habría sido perfecta; el cristianismo únicamente debería encargarse de purificarla y restaurarla.

Tiene una manera parecida de sentir el famoso político Henry St. John, Lord of Bolingbroke (1678-1751), que hace profesión de deísmo y exige la libertad de pensamiento. También Anthony Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713), forma parte de la Ilustración inglesa, pe-

ro no pertenece tanto al deísmo, sino que se inclina más bien al pensamiento panteísta y propugna una educación ideal de carácter ético-estético, según la cual el desarrollo armónico de la personalidad se fundamenta únicamente en la ley moral natural.

Menos aún pertenece al deísmo David Hume. Su crítica de la religión no sólo afecta al cristianismo, sino también al deísmo en sus mismas raíces. Su crítica del conocimiento de Dios y su explicación psicológica de la religión se dirigen contra cualquier creencia religiosa, incluso en su forma deísta. Y así, esta evolución desemboca en el agnosticismo escéptico, el cual, como se verá, prepara el camino para el ateísmo.

d) *La Ilustración francesa*

En Francia la Ilustración se desarrolla bajo influencia inglesa, pero adquiere una expresión aún más radical. Podríamos caracterizar así la diferencia: en Inglaterra el tema dominante es el liberalismo, que pretende liberar al pensamiento de todos los vínculos limitadores. Por eso lucha contra una doctrina de la fe que imponga dogmas, exige la libertad de pensamiento y elimina del mundo a Dios. Esto influye en Francia, pero aquí el tema dominante de la Ilustración es sencillamente la ciencia, que no tolera sujeciones sino que exige una libertad total de investigación, que es la única que conduce al progreso. De esta posición de principio se sigue que sólo tendrá aceptación aquello que pueda probarse «científicamente» (en el sentido de una investigación con métodos exactos), y que todo lo demás debe descartarse como prejuicio y superstición. De ahí se deduce que el deísmo inglés, que sigue reconociendo la existencia de un Dios aunque esté alejado del mundo, no es suficiente, sino que debe rechazarse toda creencia en Dios, porque no está fundamentada científicamente. Aquí se encuentra el origen del positivismo, del materialismo y del ateísmo, que durante el siglo XIX se difundirán ampliamente.

Esto no quiere decir que todos los «ilustrados» franceses fueran ateos. Por de pronto François Marie Voltaire (1694-1778), portavoz literario de la Ilustración, no lo era. Procede de la filosofía inglesa, es deísta en el sentido inglés y lucha en favor de la libertad de pensamiento y de la tolerancia, en contra de la fe bíblica en la revelación y principalmente –con apasionado odio– en contra de la Iglesia católica. La esencia de la auténtica religión la encuentra en la moral; la eficacia moral se convierte para él en el criterio para discernir la verdad de una

religión. Todos estos pensamientos, aunque radicalizados, proceden de la Ilustración inglesa.

Es diferente el pensamiento de los denominados «enciclopedistas», los cuales representan en mayor grado el modelo de la Ilustración francesa. Colaboraron en la magna obra colectiva de recopilación científica titulada *Encyclopédie française* (35 vols., 1751-1780). Los fundadores de la Enciclopedia fueron Denis Diderot (1713-1784) y Jean de Rond d'Alembert (1717-1784). Diderot, erudito y escritor polifacético, era deísta, pero se acerca al materialismo. También D'Alembert es más bien deísta; mediante el énfasis en el elemento metodológico transforma el materialismo en lo que más tarde se llamará el positivismo. Por el contrario, Julien de La Mettrie (1709-1751; muerto, pues, prematuramente) propugna un materialismo mecanicista, atestiguado ya por el título de sus obras: *Histoire naturelle de l'âme* (1745) y *L'homme machine* (1748). Defiende una concepción puramente mecanicista del hombre, aunque llega a superarla (en obras posteriores) orientándose hacia la vida intelectual. Con un espíritu parecido, el alemán Paul-Henri, barón de Holbach (oriundo de Renania-Palatinado), pero que vivía en París (1723-1789), asienta en su obra *Système de la nature* (1770) los fundamentos de una explicación puramente materialista y mecanicista de la naturaleza.

En esta concepción del mundo y de la vida, Dios –evidentemente– no tiene lugar alguno. Se realiza, de manera clarísima en algunos pensadores, la transición del deísmo (del Dios alejado del mundo) al ateísmo (al mundo sin Dios). La ciencia empírico-exacta, fijada absolutamente en sus métodos, destierra a Dios del mundo y de la conciencia del hombre. Aquí se hallan las raíces decisivas del moderno pensamiento positivista y materialista, que constituye el fundamento del ateísmo durante el siglo XIX.

e) *La Ilustración alemana*

La Ilustración inglesa y la francesa penetran también en Alemania durante el siglo XVIII, pero en este país adquieren un carácter más moderado. Una razón de esto se encuentra seguramente en Leibniz, cuya figura intelectualmente descollante sigue ejerciendo poderosa influencia. Leibniz quería armonizar la cosmovisión mecanicista de las ciencias naturales con el principio teleológico de la metafísica clásica. Él no es deísta, porque, a pesar de la armonía preestablecida, reconoce plenamente una acción de Dios en el mundo así como la revelación divina, y se mantiene firmemente adherido a la fe cristiana. Leibniz no

prepara los caminos ni para la (posterior) crítica de la religión efectuada en Inglaterra, ni menos aún para el materialismo científico de la Ilustración francesa.

Algo parecido habrá que decir de Christian Wolff, cuyos manuales, que gozaron de una gran difusión, le convierten en el más destacado filósofo de la Ilustración en el ámbito de lengua alemana. Comparte algunos de los objetivos de la Ilustración. También para él la filosofía ha de servir de utilidad práctica. Con este fin, Wolff trata de que la filosofía tenga gran influencia. Pero para ello la filosofía ha de proporcionar un conocimiento claro y distinto, «pensamientos racionales» (*vernünftige Gedanken*), como se dice en el título de sus obras escritas en alemán. Por tanto, Wolff pertenece a la Ilustración, pero no con las intenciones más radicales que se manifiestan en Inglaterra y en Francia. Lejos de eso, su influencia más bien se opone a que prosperen tales aspiraciones.

El paso siguiente comienza hacia mediados del siglo XVIII, pues ese conjunto de ideas llega a penetrar también en el ámbito de lengua alemana: el liberalismo, el deísmo y (como su expresión social) la francmasonería procedentes de Inglaterra, y el materialismo científico y el ateísmo procedentes de Francia. Uno de los primeros representantes del deísmo en Alemania es Hermann Samuel Reimarus (1694-1768); él se convierte en el difusor de la Ilustración inglesa y francesa por el territorio alemán.

Una peculiaridad de la Ilustración alemana consiste en que está fomentada especialmente por los dueños de la política. En el modelo de gobierno de aquella época se llega a la formación del «absolutismo ilustrado» (o «despotismo ilustrado»), que quiere imponer «desde arriba» las ideas de la Ilustración. Así habrá que afirmarlo especialmente de Federico II (el Grande), rey de Prusia, quien desde 1740 a 1786 gobierna como monarca absoluto, pero está henchido de las ideas de reforma propias de la Ilustración. Voltaire y La Mettrie son invitados permanentes en su corte. Él mismo redacta escritos filosóficos en los que propugna el deísmo asociado con la moral estoica. Se esfuerza por realizar una reforma de todo el aparato estatal según el espíritu de la Ilustración.

Algo parecido sucede en Austria, aunque en oposición política y confesional a Prusia, con el denominado josefinismo. Comienza ya claramente con la emperatriz María Teresa (reina de 1740 a 1780), pero es llevado a la práctica con más intensidad, casi de manera tempestuosa, por su hijo, el emperador José II (durante el decenio de su reinado, de 1780 a 1790). Este monarca vive y actúa según el espíritu de la

Ilustración, lleva a cabo una reforma de la administración del Estado, de la enseñanza y de la sociedad, pero pone también en práctica el *Staatskirchentum* (o «estatismo eclesial»): un sistema por el cual la religión y la Iglesia nacional quedan subordinadas al Estado y tienen que servirle educando moralmente a los fieles para que se comporten como buenos ciudadanos del Estado. Todas las repercusiones positivas y negativas de esta política se basan en la idea de una religión que sea producto enteramente de la razón natural. Incluso la fe y la Iglesia están sometidas a esa política. No se cuestiona la creencia en Dios como tal.

También hay poetas y escritores alemanes que difunden el espíritu de la Ilustración, como hace especialmente Gotthold Ephraim Lessing (1729-1813), quien en el drama *Nathan der Weise* («Natán el Sabio») juzga que todas las religiones positivas tienen un valor relativo y no puede decidirse cuál sea su contenido de verdad. En el escrito breve, pero importante y muy conocido en su tiempo, que tiene por título *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* («La educación del linaje humano»; 1780), no niega la revelación de Dios, sino que le atribuye una función preparatoria: para que nosotros conozcamos más fácilmente y mejor lo que resulta evidente para la razón. El contenido de la fe queda reducido a una verdad racional; el cristianismo no es más que una religión racional que difunde la moral natural. Sin embargo, esto no afecta a la creencia en Dios. Lessing fue primeramente deísta, hasta que más tarde se inclinó hacia una cosmovisión panteísta, orientada por las ideas de Spinoza, aunque sin aceptar plenamente el sistema racionalista de este último.

En la Ilustración alemana se llegó hacia finales de siglo a una crisis interna, principalmente en torno a la cuestión de hasta dónde deberían llegar la Ilustración y la tolerancia. El problema se planteó ya en el intercambio de cartas abiertas entre Friedrich Heinrich Jacobi y Moses Mendelssohn (1785), porque Jacobi no sólo lanzó contra Spinoza la acusación de panteísmo e incluso de ateísmo, sino que además acusó a Lessing de spinozismo: Lessing sería panteísta y, en el fondo, ateo. Contra esta acusación protestó enérgicamente Mendelssohn. Esto suscitó la controversia sobre los judíos. Spinoza era judío, y Mendelssohn, que salió en su defensa, era –como judío creyente– un ilustrado moderado. Por eso se planteó la cuestión acerca de hasta qué punto la Ilustración podía tolerar la penetración del judaísmo en la vida intelectual y cultural alemana.

A esto se añadió la controversia sobre los católicos, después de que el espíritu de la Ilustración se afincara también en países católicos, es-

pecialmente en la Austria josefina, y se viera fomentado vigorosamente en ellos. Por eso, en la Alemania protestante se suscitó la cuestión de si la tolerancia podía extenderse también a los católicos.

La más grave y trastornadora crisis de la Ilustración la produjo la Revolución francesa. Hasta entonces el «absolutismo ilustrado» había sido el principal apoyo de la Ilustración, como sucedió en Prusia y en Austria, y también en otros países de soberanía alemana. Pero no fue así en Francia, donde el poder lo ejercía un puro absolutismo, al tiempo que reinaba un gravísimo malestar social. Allí explotó la Revolución. Estuvo dirigida por ideas de la Ilustración: libertad, igualdad, fraternidad. Mas vino a continuación el cruel reinado del terror, que se hallaba en contradicción con todos los ideales humanitarios. Y después llegó la política imperialista de Napoleón. La reacción ante esos acontecimientos en los sectores ilustrados de Alemania fue muy discrepante: al principio hubo una acogida entusiasmada de la revolución y más tarde un rechazo sumamente decidido. Quedaba en el aire la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? ¿Qué es lo que pretende y hasta qué punto puede llegar?

Ya en el año 1784, cuando la crisis interna de la Ilustración comenzó por primera vez, Kant compuso una obra que resultó premiada en un concurso, la cual llevaba por título *Was ist Aufklärung?* («¿Qué es la Ilustración?»), y comenzaba con las siguientes palabras: «La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo era culpable…» (Kant, WW VIII, 35). Cuando en la actualidad se habla tanto del ciudadano que ha llegado a la mayoría de edad –y también del cristiano que ha llegado a la mayoría de edad–, tal idea se deriva de Kant. Eso es lo que él entiende por Ilustración. ¿Qué es lo que continúa estando vigente de la Ilustración? ¿Cuáles han sido sus repercusiones ulteriores?

14. *Visión retrospectiva*

Para retener tan sólo algunos rasgos fundamentales de la actitud mental de la temprana Edad moderna (desde el siglo XVI hasta el XVIII), en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios, subrayamos los siguientes:

–Esta época se halla bajo la impresión predominante de las nuevas ciencias naturales y sus logros. De ahí el afán por fundamentar de nuevo la filosofía como una ciencia en sentido estricto. En este objetivo se aúnan el racionalismo y el empirismo.

–Sus principales representantes todavía siguen estando adheridos plenamente a la comprensión cristiana de Dios. Así lo vemos desde Descartes hasta Leibniz y Wolff, e igualmente lo vemos en Locke, Berkeley, etc.

–No se produce un cambio sino con la Ilustración: se trata de un cambio que conduce al deísmo (Ilustración inglesa), al panteísmo (en Spinoza) y al ateísmo (siguiendo a Hume y a la Ilustración francesa). Todas estas tendencias del pensamiento repercuten con graves consecuencias sobre el siglo XIX, como veremos más adelante.

6
KANT Y EL IDEALISMO ALEMÁN

Un paso importante en la evolución del pensamiento de la Edad Moderna lo da Immanuel Kant. Por medio de la reflexión crítica, él pretende superar tanto el racionalismo como el empirismo y llevarlos a una unidad superior. Su pregunta trascendental acerca de las condiciones apriorísticas del conocimiento objetivo llega al resultado de que la metafísica es imposible como ciencia. Así, Kant es considerado como el destructor de toda metafísica y también de la doctrina filosófica acerca de Dios. No obstante, él busca otro camino que conduzca a la metafísica, un camino que no consista en un saber teórico sino en un creer práctico. Igualmente ofrece el enfoque que llevará al gran pensamiento metafísico del idealismo alemán, cuyo tema central será Dios como el Absoluto. Kant entra a formar parte de manera fundamental, ya sea críticamente o bien en sentido constructivo, de toda la filosofía ulterior, incluso de las formas de pensamiento trascendental que abren un acceso a la metafísica y al conocimiento metafísico de Dios.

1. *Kant*

Immanuel Kant (1724-1804), el filósofo de Königsberg (en la Prusia oriental), después de publicar algunos escritos en su época precrítica, editó su obra principal: *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV A 1781, B 1787) [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García-Morente, Madrid [3]2002]. Después vinieron la *Kritik der praktischen Vernunft* (= KpV 1788) [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y M. García-Morente, Salamanca [5]1998], la *Kritik der Urteilskraft* (= KU 1790) [trad. cast.: *Crítica del juicio*, trad. de M. García-Morente, 2 vols., Madrid 1958] y, junto a otros escritos, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; «La religión dentro de los límites de la mera razón»), que es su obra de filosofía de la religión. Sin adentrarnos en el estudio de todo el sistema de Kant,

principalmente de su sistema de crítica del conocimiento, expondremos tan sólo el problema fundamental y los principios que rigen su pensamiento, a fin de destacar la visión teórica y práctica que tenía Kant de la cuestión acerca de Dios.

a) *¿Qué es la metafísica?*

En la *Crítica de la razón pura* Kant formula la pregunta: ¿Cómo es posible la metafísica en cuanto ciencia? (B 22). Él se preocupa de la metafísica. Esta pregunta presupone otra: ¿Qué es lo que entiende Kant por metafísica? La metafísica es para él la tarea de la razón pura, es decir, de un pensamiento libre de la experiencia. En cuanto al contenido, Kant explica al comienzo mismo: las «tareas ineludibles de la razón pura misma son Dios, la libertad y la inmortalidad. Ahora bien, la ciencia cuya intención final, con todos sus equipamientos, se dirige hacia la solución de estas tareas se llama metafísica» (B 7). De igual manera, dice hacia el final: «La metafísica, para la finalidad genuina de sus investigaciones, tiene tan sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad» (B 395 nota). Por consiguiente, la cuestión acerca de Dios es de importancia central para Kant, e incluso constituye la tarea primordial de la metafísica. Aunque Kant llegue al resultado de que la metafísica no es posible como ciencia estricta, sin embargo no niega jamás que la «metafísica como disposición natural» (B 22) sea real e incluso necesaria. El preguntar y el conocer metafísicos brotan de la naturaleza humana, lo cual quiere decir que el hombre, sin fe en Dios, sin libertad y sin inmortalidad, no es capaz de comprenderse a sí mismo ni de comprender su mundo, y tampoco es capaz de vivir significativamente como ser humano. Esto es lo que le importa a Kant, antes que toda ciencia.

La disposición natural metafísica se fundamenta *a priori* en las tres ideas de la razón pura: alma, mundo y Dios. Tenemos que pensar en esos tres contenidos por la esencia misma de la razón, es decir, hemos de creer en ellos, aunque –como mostrará Kant– no podamos conocerlos como reales de manera puramente teórica, esto es, en sentido rigurosamente científico. Por eso Kant vuelve a recoger esa misma tríada en los postulados de la razón práctica: libertad, inmortalidad y existencia de Dios. La metafísica no es posible como ciencia estricta, pero por eso depende tanto más de la creencia práctica: «Por consiguiente, yo tengo que suprimir el saber para dejar puesto al creer» (B XXX). Esto aparece, sí, como «pérdida de la razón especulativa», pero la pérdida no afecta en absoluto «al interés de los hombres» (B

XXXII). Debido a este interés práctico, Kant no abandona la metafísica por considerarla disposición natural y fe racional práctica.

No obstante, Kant se plantea la cuestión acerca de la metafísica «como ciencia». Ahora bien, lo que la ciencia es y ha de ser se halla para él –según la mente de su época– bajo la norma ideal de las matemáticas y de las ciencias naturales (que por aquel entonces era principalmente la física), es decir, de las ciencias matemáticamente exactas que han de establecer leyes universales y necesarias. El que haya también otras ciencias, la ciencia histórica y (como se las llamará más tarde) las ciencias del espíritu, que no se puedan reducir a aquéllas y que se hallen bajo normas enteramente diferentes, no entra todavía en el horizonte de su mirada. No se hará referencia a esto sino durante los siglos XIX y XX. De todo ello se sigue que el concepto de ciencia no es unívoco sino análogo; se transforma según sea su objeto. Kant entiende la ciencia en un sentido unívoco según la índole de las ciencias naturales exactas. En este sentido ¿será posible la metafísica?

Kant no entiende ya la metafísica con arreglo a la tradición clásica, que la considera como ciencia del «ente en cuanto ente», es decir, como ciencia del ser de todo ente. Por el contrario, Kant la entiende, a partir de la filosofía académica racionalista de su época (Baumgarten, Knutzen, etc.), como simple ciencia acerca de los primeros conceptos y principios de nuestro conocimiento, que preceden a los ámbitos de la *metaphysica specialis*, los cuales abarcan, además de la cosmología y de la psicología, la doctrina (natural) acerca de Dios. ¿Cómo pueden mostrarse tales conceptos y principios universales y necesarios, y cómo pueden fundamentarse?

La respuesta de Kant dice así: únicamente por la razón pura. La metafísica es «pura ciencia racional *a priori*» por ser «conocimiento racional especulativo enteramente aislado, que se eleva totalmente por encima de las enseñanzas de la experiencia» (B XIV). Esta concepción, muy alejada de la tradición clásica, procede de la herencia racionalista desde Descartes y seguirá influyendo en el ideal de una pura ciencia racional sostenido por el idealismo.

b) *El giro trascendental*

¿Cómo podrán mostrarse los primeros conceptos y principios? Aquí emprende Kant el «giro» trascendental, que va más allá del racionalismo y del empirismo e introduce un nuevo período del pensamiento filosófico. «Denomino trascendental a todo conocimiento que

no se ocupa de objetos, sino de nuestro conocimiento de objetos, en cuanto tal conocimiento sea posible *a priori*» (B 25). No se trata del conocimiento de objetos, sino de las condiciones apriorísticas de todo conocimiento de objetos. Kant reflexiona sobre o trasciende (de ahí el nombre de «trascendental») el contenido objetivo del conocimiento, para llegar a lo que se presupone anteriormente (*a priori*) en el sujeto del conocimiento. Por consiguiente, no indaga –como hacen el racionalismo y el empirismo– los contenidos primeros e inmediatamente dados del conocimiento (*de facto*), sino que pregunta cómo es posible un objeto en la conciencia del sujeto cognoscente y cómo ese objeto llega a producirse (*in fieri*), qué condiciones se presuponen en el sujeto. Es un giro desde el objeto hasta el sujeto del conocimiento.

Al efectuar este planteamiento del problema, Kant se deja guiar por el principio de que todo conocimiento es «síntesis de lo múltiple»; el conocimiento tiene que llevar multitud de contenidos a la unidad. Esto presupone unos principios de unidad, que Kant ve en formas apriorísticas. Así, la intuición sensible efectúa ya una síntesis de múltiples impresiones bajo las formas unificadoras del espacio y del tiempo, las cuales empero tienen tan sólo validez subjetiva (para la manifestación), pero no validez objetiva (para las cosas en sí). De igual manera, esos contenidos de la intuición sensible, ordenados ya espacial y temporalmente, el pensar del entendimiento los lleva a la unidad del concepto, nuevamente mediante formas apriorísticas; en este caso se trata de los conceptos puros del entendimiento (o categorías), nuevamente de validez puramente subjetiva, no de validez objetiva. Finalmente, todos esos contenidos que siguen siendo múltiples, pero que están pensados ya conceptualmente, la razón los lleva a las unidades supremas y más abarcantes de las ideas de la razón pura: el alma (como suma de las condiciones subjetivas), el mundo (como suma de las condiciones objetivas) y Dios (como la condición absoluta de todas las condiciones). Y así, en el proceso de la síntesis, todos los contenidos de la experiencia son encuadrados por la «razón pura» en una comprensión –metafísicamente abarcante– del mundo y del ser.

Ahora bien, esta «síntesis de lo múltiple» tiene en Kant una consecuencia de carácter crítico: el conocimiento de un objeto se produce únicamente por medio de una síntesis de la intuición sensible con el pensar del entendimiento. Con el pensamiento podemos representarnos objetos; pero para conocerlos realmente necesitamos la intuición sensible de los mismos. Ahí es donde Kant llega a suprimir la oposición entre el racionalismo y el empirismo, concediendo vigencia igualmente al

pensamiento puro y a la experiencia sensible. El conocimiento exige, ciertamente, un pensamiento racional; sin embargo, los conceptos del entendimiento están referidos únicamente a contenidos de la intuición sensible y, por tanto, el conocimiento se limita a la mera experiencia. Kant trata de probar esto detenidamente en la «deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento»: un punto central de la *Crítica de la razón pura*. Tal cosa no se logra plenamente, porque en el fondo Kant presupone lo que habría que probar.

Ahora bien, de ahí se sigue para Kant el hecho de que ciertamente nosotros nos representamos en nuestro pensamiento las «ideas de la razón pura», pero no conocemos su contenido como real, porque no tenemos intuición sensible de él. Esto se aplica al «alma» en cuanto substancia espiritual, al «mundo» como totalidad de la posible experiencia, y principalmente a «Dios», que es el «ideal trascendental», el *ens realissimum*, por ser la suma de toda realidad. Estas ideas no tienen función «constitutiva» sino sólo «reguladora», es decir, no constituyen ningún objeto, sino que únicamente ponen toda nuestra experiencia de sí mismos y del mundo en supremas unidades ordenadoras, es decir, constituyen la síntesis de una cosmovisión metafísicamente abarcante. Por la disposición natural apriorística de la razón, hemos de «pensar» esas ideas, pero no podemos «conocerlas» como reales. Y así, por pura razón teorética, tampoco podremos conocer nunca –sobre todo– a Dios como real ni podremos demostrarlo científicamente.

c) *Crítica de las pruebas de la existencia de Dios*

La decisión de Kant en contra de la posibilidad de un conocimiento estrictamente científico de Dios fue adoptada fundamentalmente mucho antes de que él efectuara una crítica extensa de las pruebas corrientes de la existencia de Dios, recibidas de la filosofía académica de su tiempo. Nuevamente vemos que la cuestión acerca de Dios no se decide sólo en el «pro» y en el «contra» de las pruebas, sino más bien en los principios y en la conexión de un sistema de pensamiento. Así sucede también en Kant; por eso expondremos aquí únicamente los puntos esenciales de su crítica.

En primer lugar, Kant aborda el argumento de Anselmo, pero en su forma cartesiana. Lo denomina (con poco acierto) el «argumento ontológico para probar la existencia de Dios». Dicha prueba, discutida ya durante la Edad Media, había vuelto a ser muy apreciada por el racionalismo, como en Descartes, Spinoza, Leibniz y otros. Kant rechaza decididamente, por razones parecidas a las empleadas ya por Tomás de

Aquino (a quien no conoce), que por el concepto o la esencia de Dios se pueda probar su existencia. En esta prueba se efectuaría un salto desde el orden lógico (de nuestro pensamiento) hasta el orden ontológico (de la realidad), es decir, se saltaría del concepto del pensamiento a la existencia real. Cuando Kant argumenta diciendo que cien táleros, existan o no existan, son exactamente cien táleros, ni uno más ni uno menos, afirma que eso mismo es correcto en su plano, cuando se piensa de manera puramente «esencial» (quidditativa). Podría objetarse que cien táleros reales serían más que cien táleros meramente posibles o pensados. Pero lo que se quiere decir es que la existencia no pertenece a la esencia. La existencia no es una determinación «quidditativa» como lo son otros atributos. Cuando pensamos en Dios como el Ser supremo, necesariamente existente, entonces no se sigue de ahí que él exista ya realmente como tal. Sin embargo, la crítica de Kant contra este argumento es fundamental, pues pretende reducir a éste las restantes pruebas de la existencia de Dios y refutarlas de esta manera.

Mientras que el argumento ontológico tiene un enfoque puramente racional, anterior a toda experiencia, las dos siguientes pruebas de la existencia de Dios proceden de la experiencia. La «prueba cosmológica de la existencia de Dios» deduce de que algo exista la existencia de un Ser absolutamente necesario. Si existe algo que no sea por sí mismo necesario (sino contingente), entonces ese algo exige una causa primera, absolutamente necesaria. Kant niega, sin embargo, que pueda aplicarse aquí el concepto de causa. Para él, este concepto es una categoría del entendimiento, depende esencialmente de la intuición sensible, está limitado en su validez al mero fenómeno en el ámbito de la experiencia y, por tanto, no se puede aplicar más allá de él. Además, el argumento contiene «en forma oculta» (B 637) la prueba ontológica. En ella se deducía de la esencia de Dios (*ens perfectissimum*) su existencia real. Aquí se procede a la inversa: de la existencia necesaria del Ser supremo se deduce su perfección ilimitada. Ambas cosas son inadmisibles según Kant, porque de la esencia no se sigue la existencia, pero de la existencia tampoco se sigue la esencia.

Algo parecido habrá que decir de la prueba teleológica de la existencia de Dios o, como Kant la llama, «la prueba físico-teológica». Esta prueba no toma como punto de partida la experiencia general de que algo existe, sino la experiencia, determinada ya en cuanto a su contenido, del orden y de la finalidad del acontecer en la naturaleza. A propósito de esta prueba dice Kant: «Esta prueba merece ser mencionada con respeto en todo tiempo. Es la más antigua, más clara y más acomodada a la naturaleza común del hombre. Anima al estudio de la naturaleza, ya

que existe a partir de ella, y por ella adquiere fuerza incesantemente nueva» (B 651). «Por tanto, no sólo sería desconcolador, sino también totalmente en vano, el pretender privar a esta prueba de algo de su prestigio» (B 652). A pesar de la estima en que la tiene, Kant no puede reconocerla como una prueba científicamente válida. Lo mismo que el concepto de causa, que se introduce aquí también, el concepto de finalidad se limita a la simple manifestación en el mundo de la experiencia. Toda finalidad es depositada en el mundo por nuestro conocimiento. Es nuestra interpretación del mundo, una interpretación que no va más alla de la manifestación, no dice nada sobre la realidad en sí y, por tanto, no puede proporcionar ninguna prueba de la existencia de Dios.

Este argumento también lo reduce Kant a la prueba ontológica de la existencia de Dios. «De la admiración por la grandeza, la sabiduría, el poder, etc. del Autor del mundo» (B 657), se deduce la «contingencia» de las cosas de este mundo. De aquí se deduce la causa necesaria del mundo. «Y del concepto de la absoluta necesidad de la causa primera se deduce el concepto enteramente determinado o determinante de la misma, a saber, el concepto de una realidad que lo abarque todo» (*ibid.*). «Así que, según esto, la prueba físico-teológica se basa en la prueba cosmológica, y ésta se basa a su vez en la prueba ontológica [...], y, como además de estos tres caminos, ya no existe ningún otro que se halle abierto a la razón especulativa, veremos entonces que la prueba ontológica [...] es la única posible» (B 658); y esta última no es posible. Con esto Kant considera definitivamente probado que la metafísica, entendida también en el sentido de la doctrina filosófica acerca de Dios, no es posible como ciencia.

No obstante, hay que tener también en cuenta las cuestiones que Kant suscita en la *Kritik aller spekulativen Theologie* («Crítica de toda teología especulativa»). «En primer lugar: ¿Hay algo distinto del mundo, que contenga la razón del orden del mundo y de la coherencia de este orden según leyes universales? Y la respuesta a esta pregunta es: ¡Sin duda alguna! [...]. En segundo lugar está la pregunta: ¿Este Ser substancial, de la máxima realidad, es necesario, etc.? A esto yo respondo: Esta pregunta no tiene significado alguno. Pues todas las categorías [...] no tienen absolutamente ningún sentido, si no se aplican a objetos de posible experiencia, es decir, al mundo de los sentidos [...]. Finalmente se halla la tercera pregunta: Este Ser, distinto del mundo, ¿podrá pensarse en analogía con los objetos de la experiencia? Mi respuesta es: ¡Desde luego! Pero sólo como objeto en la idea y no en la realidad» (B 723-725). De esa idea «nosotros podemos permitirnos incluso, sin miedo y sin censura, ciertos antropomorfismos [...]» (B 725), pero sólo en

la idea, sin saber «lo que esa Razón primordial de la unidad del mundo es en sí misma» (*ibid.*). «¿Así que de esta manera podremos admitir [...] un único sabio y todopoderoso Autor del mundo? ¡Sin duda alguna! Pero no sólo podremos, sino que además tendremos que suponer su existencia. Ahora bien, en este caso, ¿ampliaremos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? ¡En modo alguno! Pues sólo hemos presupuesto un Algo, de lo cual no tenemos absolutamente ningún concepto sobre lo que es en sí mismo» (B 725s).

De ahí se deduce que Kant admite sin lugar a dudas la existencia de Dios, pero acerca de lo que él es en su esencia, «en sí mismo», nosotros no podemos saber ni enunciar nada con nuestros conceptos, que están ligados a la experiencia. Ni siquiera la analogía nos hace llegar más allá. Así que la doctrina de Kant acerca de Dios (en cuanto al saber teórico se refiere) vuelve a desembocar propiamente en la teología negativa: tenemos que presuponer a Dios, pero no sabemos lo que él es en sí mismo.

Así que la doctrina filosófica acerca de Dios, considerada como ciencia, no es posible. Pero sigue siendo una disposición natural y continúa –como hemos de ver todavía– si no como un objeto de saber teórico, sí como un contenido de la fe práctica.

d) *Sobre el resultado de la «Crítica de la razón pura»*

Kant fue entendido a menudo erróneamente –tanto por sus partidarios como por sus adversarios– como si hubiera querido «destruir» toda la metafísica, a fin de borrar la creencia en Dios. Pero, en contra de eso, tengamos bien claro: se trata de la metafísica «en cuanto ciencia», y la ciencia es para Kant un saber con arreglo a la norma de las ciencias empíricas y matemáticamente exactas; él no conoce esencialmente otras ciencias. Y Kant nos hace ver que la metafísica, entendida como ciencia en este sentido, no es posible, y que la existencia de Dios no puede demostrarse científicamente en este sentido.

Pero al mismo tiempo la metafísica sigue siendo una «disposición natural» del hombre, que incluye la creencia en «Dios, la libertad y la inmortalidad», y que está fundamentada por las tres ideas de la razón pura: «alma, mundo y Dios». Esto quiere decir que nosotros no podemos pensar «racionalmente» en toda nuestra experiencia acerca de nosotros mismos y del mundo si no lo hacemos bajo estas magnitudes metafísicas. Tenemos que «pensar» en ellas sin conocerlas realmente, es decir, sin poder demostrarlas en el sentido en que lo hacen las ciencias exactas. Si esas ideas no tienen una función «constitutiva» sino

tan sólo «reguladora», eso significa que no constituyen ningún objeto nuevo, pero ordenan con sentido nuestro mundo de la experiencia, fundamentan la unidad, el orden y la significación de toda nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos. Y así, la función reguladora tiene un sentido cuasi-constitutivo, no para el objeto particular, pero sí para el horizonte global de un mundo «racional» de conocimiento y comprensión. En todo ello la idea suprema, el «ideal de la razón pura», la condición absoluta de todas las condiciones, tiene importancia constitutiva como norma reguladora de la totalidad de la comprensión humana del mundo y de nosotros mismos.

Por eso, Kant no puede contentarse con el resultado crítico de que la metafísica no es posible como ciencia. Él busca otro camino distinto, más allá de la «ciencia», para llegar hasta la metafísica y hasta el conocimiento de Dios. Lo encuentra en la acción moral práctica. No se trata de un aspecto que sólo más tarde él llegara a añadir, completando así sus ideas, en la *Crítica de la razón práctica*, sino que se encuentra ya claramente asentado en la *Crítica de la razón pura*, aunque se desarrolle expresamente en la *Crítica de la razón práctica*.

e) *La razón práctica*

Kant se hallaba interesado principalmente por la ética; ésta era su objetivo principal. Antes de la *Crítica de la razón práctica* (1788), había escrito una *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* («Fundamentación de la metafísica de las costumbres»; 1785), y más tarde escribiría *Die Metaphysik der Sitten* («La metafísica de las costumbres»; 1797) con sus enseñanzas sobre el derecho y la virtud. Pero la tarea de fundamentar la ética en el plano trascendental-filosófico la emprende en la *Crítica de la razón práctica*, su segunda obra principal de crítica.

El deber moral no puede proceder de la experiencia, pues ésta ofrece tan sólo cosas particulares y accidentales, y no puede fundamentar una ley universal y necesaria. Además, la experiencia se limita al simple mundo de los fenómenos. Ahora bien, la acción moral de la persona libre, que se determina a sí misma, no es sólo manifestación (o fenómeno), sino realidad en sí misma; de eso no le cabe la menor duda a Kant. Le resulta algo tan evidente que ni siquiera lo discute. ¿Cómo se podría concebir siquiera una manifestación relativamente válida, si no estuviera referida a una realidad absolutamente válida y pudiera deducirse de ella? Ahora bien, si el saber teorético (de la ciencia) llega sólo a la manifestación (o fenómeno), entonces la acción práctico-moral en la verdadera realidad (en sí) no puede estar deter-

minada por el saber, sino que exige una fundamentación autónoma por medio de la autolegislación de la razón pura, pero práctica.

El principio de ello lo ve Kant en el «*factum* de la razón pura» (A 56), que no se puede probar empíricamente, sino que viene dado inmediatamente como «imperativo categórico» de la acción moral. Puesto que Kant vuelve a reconocer y acentuar la absoluta obligatoriedad del deber moral, se convierte en el Sócrates de la Edad Moderna. Pero aquí no vamos a adentrarnos en los problemas de su ética formal y autónoma del deber, sino que únicamente vamos a realzar la dimensión metafísica de esa ética.

f) *Los postulados de la razón práctica*

La *Crítica de la razón práctica* no es solamente una fundamentación de la ética, sino también un nuevo acceso a la metafísica, y en especial a la cuestión acerca de Dios. Este acceso se abre en los «postulados de la razón pura». Kant define un postulado como «una proposición teórica, pero no demostrable como tal [...], en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida *a priori*» (A 220). Esto quiere decir: a) Un postulado es, por su contenido, una proposición teórica, pero no una proposición práctica, es decir, es un enunciado acerca de lo que es, pero no un enunciado acerca de lo que debe ser. b) Ahora bien, esa proposición teórica no es demostrable, es decir, no puede probarse en el plano del conocimiento estrictamente científico. c) Esa proposición se halla estrictamente asociada de manera lógica con una ley moral práctica, válida *a priori* (como presupuesto o como consecuencia), y por tanto puede mostrarse por ella. Ahora bien, así como la ley moral no puede demostrarse de manera puramente teórica, tampoco puede demostrarse lo que está en conexión lógica con ella. El que afirma la validez absoluta de la ley moral no puede demostrar, desde luego, los enunciados asociados lógicamente con ella, pero sí puede «postularlos» como racionales.

Para mostrar los postulados, Kant parte de la distinción entre el motivo y el objeto de la acción moral. El motivo determinante de una acción moral (no sólo legal) podrá ser únicamente la ley obligatoria. El objeto no es motivo, sino únicamente efecto de la acción moral. Es –según la tradición clásica– el «bien supremo» (*summum bonum*, A 214). A él pertenecen la santidad y la felicidad, en todo lo cual el segundo elemento permanece subordinado al primero, pero forma parte de él como factor integrante. De ahí infiere Kant los postulados siguientes.

La ley se dirige a la voluntad; presupone, por tanto, la capacidad de libre autodeterminación para la acción moral: la libertad de la voluntad. La libertad, para Kant, no es inmediatamente experimentable; de lo contrario, sería un fenómeno empírico, es decir, un fenómeno que vendría dado por los sentidos. La ley moral viene dada inmediatamente como «*factum* de la razón pura» (A 56): esa ley moral cuya observancia exige la libertad. La libertad es la condición trascendental de posibilidad de la acción moral, y por esa conexión necesaria con la ley es un postulado de la razón práctica.

El segundo postulado se deriva de la santidad, que es el elemento parcial esencial del bien supremo como objeto de la acción moral. La santidad no la entiende Kant en un sentido religioso, sino en un sentido puramente moral: como perfección moral, es decir, como «completa adecuación de la voluntad [...] con la ley moral» (A 220). Ahora bien, puesto que esa perfección no puede alcanzarse –argumenta Kant– en ningún instante de la vida, exige un «progreso que continúa hasta el infinito» para la realización del ideal. «Pero este progreso infinito es posible únicamente en el presupuesto de una existencia y de una personalidad de ese mismo ser racional que continúe hasta el infinito [...]. Por consiguiente, el bien supremo es posible únicamente bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma» (*ibid.*), la cual queda mostrada, por tanto, como postulado de la razón práctica.

En tercer lugar, la acción moral exige, no como motivo sino tan sólo como efecto, la consecución de la felicidad. Tampoco la entiende Kant en un sentido religioso o teológico (por ejemplo, como visión de Dios), sino –en sentido mucho más estricto– como estado de un ser racional, a quien «todo le va según su deseo y voluntad», es decir, como completa concordancia del acontecer natural con nuestra voluntad moral. Esta concordancia no podemos obrarla nosotros mismos; esto lo puede hacer únicamente el Autor del mundo, que está determinado, él mismo, por el querer moral y posee todo poder sobre la naturaleza. «Así pues, la causa suprema de la naturaleza [...] es un Ser que, por entendimiento y voluntad, es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, de la existencia de Dios» (A 225s). Hay que tener en cuenta que Kant introduce aquí en el postulado el «mejor mundo posible», derivado de Leibniz, pero sólo como bien derivado, al cual presupone como bien supremo originario a Dios. Por tanto, la felicidad exige como postula-

do de la razón práctica la existencia de Dios. Después que Kant quiso fundamentar antes la ética basándola en la pura autonomía de la razón, no en la heteronomía debida a los mandamientos, introduce ahora a Dios como garante absoluto de la felicidad, es decir, como razón del supremo sentido de todo querer y obrar moral.

g) *Postulados e ideas*

Los postulados de la razón práctica corresponden a las ideas de la razón (teórica) pura. La *Crítica de la razón pura* menciona como tareas de la metafísica «Dios, la libertad y la inmortalidad». A partir de ahí se desarrollan, según las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* (en Wolff), las tres ideas de la razón pura, alma, mundo y Dios, como unidad subjetiva, objetiva y absoluta, que en este sentido marca el rumbo para el subsiguiente idealismo. Según la *Crítica de la razón pura*, esas ideas tienen que ser «pensadas», pero no pueden ser «conocidas» como reales. En la *Crítica de la razón práctica* retorna esa misma tríada, con arreglo incluso literalmente a las tareas de la metafísica, pero en otro orden, que ahora es ascendente: libertad, inmortalidad y existencia de Dios. Esto muestra la coherencia interna y la consecuencia del objetivo metafísico de Kant.

Con los postulados de la razón práctica, las ideas de la razón pura adquieren la realidad que no pudieron alcanzar en la razón puramente teórica. Acerca de esto, tan sólo la siguiente referencia: la libertad significa causalidad, pero no en el marco de la causalidad mecánica de la naturaleza y, por tanto, no en el mundo que simplemente se manifiesta (en el mundo fenoménico), sino en la realidad inteligible (nouménica). Si la idea del mundo no pudo objetivarse en la intuición sensible, sin embargo la razón práctica se realiza en la realidad inteligible, que es una realidad en sí: en la libre acción moral. Allí se cumple la idea cosmológica del mundo.

La inmortalidad significa persistencia permanente de un sujeto último de la conciencia teórica y de la conciencia práctica, la existencia que se mantiene idéntica a sí misma de una substancia espiritual, a la que denominamos alma. La idea del alma, que en la *Crítica de la razón pura* permanece vacía sin intuición sensible, encuentra ahora su realización práctica.

En la existencia de Dios la correspondencia es evidente. El postulado práctico «proporciona significación al concepto que la razón especulativa, si bien podía pensar, tuvo sin embargo que dejar indeterminado como simple ideal trascendental, al concepto teológico del ser

primero (en un sentido práctico [...]) como superior principio del bien supremo en un mundo inteligible» (A 240).

Así pues, las ideas de la razón pura son recogidas de nuevo en los postulados de la razón práctica. La metafísica, imposible desde el punto de vista puramente teórico, se realiza en la vida y acción concretas, práctico-morales del hombre: no en un conocimiento científico, sino en la creencia práctica de la razón. Esto quiere decir que la vida racionalmente humana, con un sentir moral práctico, sólo es significativamente posible por la creencia en la libertad e inmortalidad, pero principalmente por la creencia en Dios.

h) *El escrito sobre la religión*

El escrito tardío de Kant, titulado *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* («La religión dentro de los límites de la mera razón»; 1793) apenas va más allá de lo expuesto. Aquí Kant se muestra dependiente del espíritu de la Ilustración de su época. Era propio de ella la tendencia a reducir la religión a la mera razón, y a valorarla por su mera utilidad práctica. Ambas cosas se ven también en Kant, aunque de diversa manera.

Lo que la *Crítica de la razón pura* no había conseguido pudo realizarlo la *Crítica de la razón práctica*, a saber, lograr un acceso del pensamiento que llegara hasta Dios. Por eso es posible entender la ley moral como mandamiento de Dios. Y así, la religión es «el cumplimiento de todos los deberes del hombre como mandamientos divinos» (B 158; cf. 138, etc.). Es verdad que la ley moral no puede proceder originariamente del mandamiento de Dios; eso sería heteronomía, lo cual estaría en contradicción con la autonomía de la libertad moral. Sin embargo, esa ley puede concebirse «también» posteriormente –en virtud del postulado práctico– como mandamiento de Dios. Ahora bien, lo que Dios exige de nosotros no es un ámbito específico de deberes religiosos como la oración, la adoración cultual en los actos de culto divino de la Iglesia; todo eso lo rechaza Kant con palabras severas: como superstición y culto indebido, como formas equivocadas de religión. Ahí se ve de modo patente la influencia de la Ilustración, especialmente de la crítica de la religión efectuada por Hume.

No obstante, Kant habla con estima y respeto acerca de la religión cristiana. En la introducción a la segunda edición del escrito sobre la religión (1794), Kant realza expresamente, desde el punto de vista de la religión racional (filosófica), la religión (teológica) de la revelación. Constituyen círculos concéntricos, de los que «la esfera más amplia de

la fe [...] encierra en sí una esfera más estrecha» (B XXII). Kant sostiene, pues, que la religión racional está abierta a la dimensión –más amplia– de la fe cristiana; esta fe no es sólo «religión natural», sino también «religión enseñada» por Dios (B 247ss). El respeto de Kant hacia Jesucristo llega hasta tal punto que, aun en las ocasiones en que habla de él y de su doctrina, apenas se atreve a llamarlo por su nombre. Le menciona como el «Maestro» o como el «Fundador» de la religión cristiana. No obstante, Kant se limita personalmente a la religión «dentro de los límites de la sola razón».

Con ello Kant se acerca al deísmo de la Ilustración, no sólo en la *Crítica de la razón pura*, que pretende explicar el acontecer de la naturaleza por las solas leyes inmanentes, sino también en la *Crítica de la razón práctica*, que quiere fundamentar la ley moral únicamente por la autonomía de la razón práctica pura, es decir, no deducirla ni de una ley (empírica) de la naturaleza ni tampoco de un mandamiento (heterónomo) de Dios. Sin embargo, Kant rompe y sobrepasa el mundo de ideas del deísmo, sobre todo porque también concede espacio a la religión de la revelación cristiana y, por consiguiente, considera posible y real una acción (incluso sobrenatural) de Dios en el mundo y en la historia. Kant no es deísta, por lo menos no lo es en el sentido estricto en que lo son los librepensadores ingleses. Ante la fe cristiana, aunque no quiera practicarla «en actos de culto», se muestra fundamentalmente más abierto que muchos de sus contemporáneos ilustrados.

No obstante, sigue siendo también verdad para él que la religión es moral. Lo único decisivo es la acción moral práctica. Así que Kant interpreta igualmente la fe cristiana en sentido moral, aunque semejante interpretación de los textos pudiera ser «forzada» (B 158). Kant se formula además la pregunta de «si la moral habrá que interpretarla según la Biblia, o si más bien habrá que interpretar la Biblia según la moral» (*ibid.*, nota): una pregunta típica de la Ilustración racionalista. La razón tiene preferencia sobre la fe; la moral racional la tiene sobre la palabra de la Biblia.

i) *Visión retrospectiva*

El pensamiento de Kant tuvo amplias consecuencias. Las tuvo inmediatamente en el idealismo alemán, pero luego también en todas las demás formas del pensamiento filosófico hasta llegar al positivismo y al ateísmo. Las tesis de que la metafísica sería imposible y de que las pruebas de la existencia de Dios estarían definitivamente refutadas, fueron aceptadas sin ningún sentido crítico como dogmas rígidos. Pe-

ro eso fue entender erróneamente a Kant de la manera más rotunda. Él no pretendía aniquilar la metafísica ni tampoco destruir la fe en Dios. Él quiere mostrar únicamente que la metafísica no puede ser una ciencia en el sentido en que lo son las ciencias exactas (de su tiempo), y que el conocimiento de Dios es algo muy distinto de un simple ejemplo de cálculo racional. Este conocimiento presupone concretamente la experiencia humana y la conciencia moral.

Ahí se sigue sintiendo en el fondo el viejo problema de si se puede demostrar la existencia de Dios como la absoluta razón del mundo (Aristóteles, Tomás, etc.), o de si hay que partir para ello de la experiencia viva que el hombre tiene de sí mismo (Agustín, Buenaventura, etc.). Kant propugna de modo claro semejante acceso concretamente humano, podríamos decir también: un acceso existencial a Dios partiendo de la razón práctica. Ahora bien, partiendo de la experiencia humana vital, de la exigencia absoluta del deber moral, del insaciable anhelo de una suprema consumación, ¿no se puede probar también la existencia de Dios? Con seguridad no, según el procedimiento exacto de una prueba. Pero sí por medio de un pensar lógico, que toma como punto de partida la experiencia real que el hombre tiene de sí mismo, y que permite intuir en Dios el presupuesto necesario de la primera y suprema razón del ser y del sentido.

Eso no quiso Kant negarlo nunca. Sin embargo, él separa por completo la razón teórica y la razón práctica, y lo hace hasta tal punto que la razón teórica no puede llegar a ser práctica, y que la razón práctica no puede llegar a ser teórica. Del conocimiento teóricamente científico no se sigue nada para la vida práctica; por él no se puede fundamentar una obligación moral. La razón práctica tiene que fundamentarse a sí misma, pero sus ideas no conducen a ningún enriquecimiento del conocimiento teórico. La búsqueda de la verdad en la investigación y el conocimiento teóricos ¿no es ya una acción moral práctica? Y la conducta moral práctica ¿no conduce a profundizar y enriquecer la intuición teórica, y a la intuición de la razón suprema del ser de nuestra vida? No es posible separar los ámbitos de la manera que Kant lo hace. Los dos ámbitos pertenecen a la unidad de la vida integralmente humana.

La *Crítica de la razón pura* de Kant es una teoría del conocimiento de las ciencias naturales exactas (la física), cuyas formas de intuición, categorías y principios fundamentales quiere él mostrar trascendentalmente, pero señalando a la vez sus límites. Esta teoría del conocimiento, por su propia índole, no puede ascender hasta la metafísica. Para ello se necesita un pensar enteramente distinto, que Kant fundamenta en la *Crítica de la razón práctica* partiendo del deber mo-

ral, que conduce a la creencia en «la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios», y que tan sólo en esa creencia alcanza el supremo sentido de la vida humana y de la acción moral y abre un acceso a la comprensión de la religión.

2. *De Kant al idealismo*

De Kant procede el movimiento intelectual del idealismo alemán, que en cuanto a pensamiento especulativo y sistemático constituye un punto culminante de la filosofía moderna y afecta de manera central a la cuestión acerca de Dios. Se trata de lo «absoluto», que en Hegel llega a constituir incluso el único contenido de la filosofía.

La filosofía trascendental de Kant llegó a ser fundamental, pero proyecta problemas que él ya no fue capaz de resolver satisfactoriamente. Su pensamiento estaba regido por el principio de la «síntesis de lo múltiple». La pluralidad presupone unidad. Sin unidad precedente no sería posible ni comprensible la pluralidad como tal, ni la unificación de la pluralidad. A pesar de todo, en Kant irrumpen opuestos que no llegan a la unidad, ni menos aún pueden comprenderse a partir de una unidad precedente. Precisamente estos problemas no resueltos son recogidos por el pensamiento subsiguiente; se convierten en el decisivo punto de arranque del ulterior desarrollo del pensamiento. Son principalmente –enunciándolos de manera simplificada en tres pares de opuestos– la intuición y el pensamiento, la razón teórica y la práctica, y de manera especial el sujeto y el objeto.

a) *Reinhold*

El primer problema lo recoge ya Karl Leonhard Reinhold (1757-1823). Se trata de una figura importante (con una importancia apenas apreciada en la mayoría de los casos), no en cuanto a la cuestión acerca de la existencia de Dios, pero sí en cuanto a la historia de los problemas, porque él representa la transición de Kant al idealismo. En 1787 fue llamado a Jena para impartir filosofía y convirtió esta ciudad en el centro de la filosofía kantiana y luego de la filosofía idealista: Fichte, Schelling y Hegel tienen su punto de partida en Jena. Allí escribe Reinhold sus obras: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* («Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana»; 1789), *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie* («Contribuciones al co-

nocimiento de los malos entendidos habidos hasta ahora en la filosofía»; 1790) y *Über das Fundament des philosophischen Wissens* («Sobre el fundamento del saber filosófico»; 1790). Pero ya en 1794 Reinhold acepta un llamamiento para el ejercicio de la docencia en Kiel. Su sucesor en Jena llega a ser Fichte, mientras que Reinhold se aparta del desarrollo ulterior de la filosofía hacia el idealismo. En realidad, él nunca se confesó un idealista.

Kant había conocido ya que la intuición sensible y el pensamiento de la razón tienen que brotar de «una raíz común que es desconocida para nosotros» (*Crítica de la razón pura*, B 29), y que «hace que surjan dos troncos» (B 863). Sin embargo, Kant no siguió estudiando esta cuestión. Reinhold reduce la dualidad a la unidad de la «representación», es decir, a la capacidad originaria de la conciencia para presentar ante sí o contraponer ante sí algo como un «objeto» (*Gegenstand*: «lo que está frente a sí»). Formula de la siguiente manera la proposición sobre la conciencia: «En la conciencia la representación es distinguida de lo representante y de lo representado, y es referida a ambos» (*Beiträge* 144, cf. *Fundament* 79). Con ello Reinhold suscita la cuestión acerca de la constitución de un objeto en la conciencia y prepara inmediatamente la dialéctica entre el «yo» y el «no-yo» en Fichte, y por tanto el problema del «yo» absoluto. Por lo demás, Reinhold sigue fielmente la *Crítica de la razón pura* de Kant, haciendo una interpretación de ella más bien realista.

3. *Fichte*

El segundo problema, más importante todavía, que había quedado en suspenso en Kant es el de las relaciones entre la razón teórica y la razón práctica. Ese problema lo recoge Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Él podía estar de acuerdo con Reinhold en cuanto se refiere a la razón teórica; pero éste no habría solucionado el problema de la teoría y la praxis. Fichte toma como punto de partida la *Crítica de la razón pura* de Kant, y subraya la primacía de la razón práctica: «La razón es práctica», afirma en la *Rezension von Aenesidemus* (I, 22; «Recensión de A.») de 1794, en la que se contienen o se esbozan ya las ideas fundamentales de la primera *Wissenschaftslehre* (= WL, «Teoría de la ciencia»). En la *Crítica de la razón pura* de Kant, al puro «yo pienso» como apercepción trascendental se podía llegar como a un *a priori* formalmente condicionante y determinante, pero nunca como a un sujeto real; era pensable únicamente en la idea del alma, pero no era conocible. Aquí Fichte da un paso decisivo sobrepasando a

Kant: el yo es un acto real de posición de sí mismo o de realización de sí mismo; no sólo un «hecho», hallado previamente, de la conciencia (Reinhold), sino la «acción activa» que hay que poner, y en la cual el acto y la acción, el acto y su producto coinciden inmediatamente.

Partiendo de aquí, Fichte desarrolla su «Teoría de la ciencia», principalmente en los escritos fundamentales de 1794-1795: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* («Sobre el concepto de la teoría de la ciencia»; 1794), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* («Fundamentos de toda la teoría de la ciencia», 2 vols.; 1794-1795), y otros escritos sobre la «teoría de la ciencia». Más tarde se añadieron *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der WL* («Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia»; 1796) y *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der WL* («El sistema de la moral según los principios de la teoría de la ciencia»; 1798).

La *Teoría de la ciencia*, de manera parecida a como lo hacía la *Elementarphilosophie* («Filosofía elemental») de Reinhold, pretende ofrecer la ciencia fundamental, de carácter filosófico-trascendental, que proporcione el fundamento a todas las otras ciencias. Además, la edición de la *Teoría de la ciencia* de 1794-1795 parte de los principios que se relacionan entre sí –en el sentido de la dialéctica de Kant– como tesis, antítesis y síntesis: la posición que el «yo» hace de sí mismo, la contraposición del «no-yo» y la supresión de la oposición por medio del recíproco deslinde y determinación del «yo» y del «no-yo».

a) *Idealismo subjetivo*

Aquí se produce la constitución radical de un idealismo subjetivo. Esto podemos expresarlo en dos principios que constituyen el fundamento del pensamiento de Fichte, y que resaltan más claramente aún que antes en las *Introducciones a la teoría de la ciencia* (1797). Uno es el principio de la conciencia, más exactamente: el principio de la inmanencia de la conciencia. Siempre que yo conozco algo, o lo pienso y me lo represento, queda constituido por el acto de la conciencia como el objeto de la misma: queda puesto por el «yo» en el «yo» como un «no-yo». Cuando yo pienso en algo distinto en mí o fuera de mí como condición para el contenido de mi conciencia, lo pongo ya como objeto de la conciencia, no como condición de la conciencia, sino como condicionado por la conciencia: como «no-yo» puesto en el «yo». Tal como Fichte acentúa más tarde, «no podemos sobrepasar el 'yo'». Es el último punto de reflexión de la conciencia, un punto no sobrepasable. Es un «yo absoluto» o «sujeto absoluto», al que están referidos

todos los objetos, los cuales, por tanto, son relativos. La «cosa en sí» de Kant es impensable, un absurdo: «una quimera, un ensueño, un pensamiento vano». Con esto parece que el pensamiento se encierra en la pura inmanencia de la conciencia.

Sin embargo, subsiste la cuestión de por qué el «yo» pone frente a sí un «no-yo». A esto responde otro principio, al que podremos designar (aunque haciéndolo ya en el lenguaje de Hegel) como principio de la mediatización. El saber acerca de mí tiene que llegar a sí mismo en el saber acerca de otra cosa, tiene que «mediatizarse» en el otro. La conciencia del objeto [= de lo que está frente a mí] presupone la conciencia de sí mismo. Pero esta conciencia sólo puede realizarse en el saber acerca de otra cosa, a fin de llegar expresamente hasta sí misma. Este principio difícilmente se podrá deducir *a priori*, sino que se adquiere ya por la experiencia de que en el «yo» está puesto un «no-yo», es decir, en la experiencia de que vivimos y pensamos en un mundo de objetos [que están ante nosotros]. Es en el fondo el mismo problema de todo pensamiento acerca de la unidad, desde el neoplatonismo: cómo de la unidad primordial –en este caso, del «yo» absoluto– puede brotar una pluralidad, aunque sólo sea la dualidad del «yo» y del «no-yo» (sujeto y objeto). Pero de ahí se sigue también, según Fichte, que el «yo» absoluto no puede entenderse como sujeto consciente y cognoscente, sino únicamente como origen trascendental que pone la dualidad empírica entre sujeto y objeto.

Del hecho de poner el «yo» y contraponer el «no-yo» quiere deducir Fichte toda la «doctrina de la ciencia», tanto la teórica (el «yo» es determinado por el «no-yo») como la práctica (el «no-yo» es determinado por el «yo»).

b) *Controversia en torno al ateísmo*

En semejante idealismo subjetivo, ¿cómo se puede seguir pensando en Dios o cómo se puede hallar un acceso a él? Fichte no pretendía poner el «yo absoluto» en lugar de Dios (eso lo hará por primera vez Schelling), pero tampoco buscaba negar la existencia de Dios. En el proyecto de la *Teoría de la ciencia* él no había pensado en la relación de esta teoría con la cuestión acerca de la existencia de Dios. Las objeciones contra su doctrina le obligan e inducen a escribir el tratado: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* («Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo»; 1798). En este tratado equipara a Dios con el «orden moral del mundo». No se refiere con ello a un orden rígido y formal de leyes

morales, sino a un «orden moral vivo y actuante» (V, 186); no a un *ordo ordinatus*, sino a un *ordo ordinans*, tal y como Fichte distingue posteriormente (en la controversia en torno al ateísmo; V, 381ss). Este orden moralmente actuante «es el mismo Dios; no necesitamos a ningún otro Dios y no podemos concebir ningún otro» (V, 186). No sería posible ni necesario admitir un «ser especial» que fuera la razón del orden moral del mundo. Ese ser tendría que tener personalidad y conciencia. Pero estos conceptos están limitados a la finitud; no se puede concebir en ellos a Dios; por tanto, «el concepto de Dios como una substancia especial es imposible y contradictorio» (V, 188).

Estos enunciados de Fichte fueron desafortunados, objetivamente cuestionables y resultaron funestos para él. Difícilmente nos asombrará que se formulara contra él la acusación de ateísmo. Mas él se defiende ardientemente contra ella: «Soportar serenamente la acusación de ateísmo es soportar una de las más duras impiedades. El que me dice: 'Tú no crees en Dios', me está diciendo: [...] 'No eres más que una bestia'» (V, 194). Fichte se sintió profundamente afectado por esta acusación; él no quiere ser ateo.

La controversia en torno al ateísmo se presenta a menudo como si se hubiera cometido contra Fichte una grave injusticia. Con seguridad, los adversarios de Fichte no comprendieron el enfoque trascendental de su pensamiento. Sin embargo, tenían razón en que él no llegaba, ni con mucho, hasta el Dios vivo y personal de la fe cristiana. Semejante Dios, según los principios de la primera edición de la *Teoría de la ciencia*, no puede ni siquiera concebirse (I, 253ss).

Los escritos polémicos de Fichte con ocasión de la controversia le ayudan poco; no hacen más que agravar la situación. Así, es destituido finalmente de su cátedra de Jena. La grave ofensa, que Fichte experimentó como una injusticia, y con ello la cesura que se produjo en su vida, además de la grave condena pública de la *Teoría de la ciencia* por parte de Kant (en agosto de 1799, no redactada probablemente por el mismo Kant), de quien Fichte había pensado hasta entonces que era fiel seguidor, todo esto se convierte en el impulso para una evolución ulterior de su pensamiento, que va mucho más allá de lo expuesto en su primera edición de la *Teoría de la ciencia* y le conduce a considerar a Dios como el «Ser absoluto».

El cambio en el pensamiento de Fichte resalta por primera vez claramente en su obra *Die Bestimmung des Menschen* («El destino del hombre»; 1800), que él escribe en plena época de crisis; se trata de una obra en la que avanza llegando a nuevas dimensiones. Comienzos de ello se encuentran ya en sus escritos anteriores, sobre todo si con-

templamos en estrecha conexión dos cuestiones que Fichte se plantea. Son las cuestiones acerca del otro «yo» y acerca del Ser absoluto.

c) *El otro «yo»*

Ya en la obra *Fundamentos del derecho natural* (1796) surge una idea que parece romper la rigurosa inmanencia de un idealismo subjetivo. Fichte reconoce la importancia fundamental que tienen para el derecho y la moralidad las relaciones de hombre a hombre, las relaciones del «yo» y el «tú». En el ámbito del «no-yo» no sólo se encuentran cosas, sino también y principalmente otras personas, es decir, seres semejantes a nosotros y de semejante valor, seres espirituales personales, seres dotados de razón y libertad, con los cuales nosotros constituimos una «sociedad de espíritus». Fichte pretende incluso deducir *a priori* de la esencia del hombre la pluralidad necesaria del mismo: «El hombre [...] llega a ser únicamente hombre entre los hombres [...]. Si es que ha de haber hombres, entonces éstos tienen que ser varios» (III, 39).

Esta idea sobrepasa la teoría del conocimiento sostenida hasta entonces en la Edad Moderna, la cual se halla orientada plenamente hacia el conocimiento objetivo de cosas, propio de las ciencias naturales. Así lo vemos en el racionalismo y en el empirismo, e igualmente en Kant, cuya filosofía «teórica» (*Crítica de la razón pura*) no prevé puesto alguno para el otro hombre. Tan sólo más tarde aparecerá en el primer plano del pensamiento filosófico el fenómeno de la comprensión y el comportamiento interpersonal. Sin embargo, es digno de tenerse en cuenta que este problema surge precisamente en Fichte, porque él rompe –en sentido estricto– los principios de su *Teoría de la ciencia*. Pero Fichte no plantea de momento la cuestión acerca de si el hombre es únicamente «para mí», de si no es «en sí»; de si es tan sólo un «no-yo» puesto por el «yo» en el «yo», o de si es otro «yo» de valor semejante a mí en cuanto es un «no-yo», es decir, si es un «tú». Fichte lo presupone así.

Surge, sin embargo, la cuestión acerca de cómo esos seres espirituales pueden entrar en contacto, influir unos en otros y constituir un «reino de espíritus». Una acción a través del medio del mundo material y sensible queda descartada para el idealista. Por eso, Fichte busca otra respuesta; entonces da sucesivamente dos respuestas, que conducen inmediatamente a la cuestión acerca de Dios. La primera, que se encuentra ya en *El sistema de la moral* (1798), recurre a la armonía preesta-

blecida de Leibniz. Las acciones de los hombres estarían «puestas en armonía» de un modo predeterminado (IV, 228). Mas esto presupone la necesidad de todo acontecer, la cual no deja espacio alguno para la libertad. Ahora bien, precisamente para Fichte la libertad moral es un presupuesto absoluto; por tanto, él no quiere entender la armonía preestablecida como un «orden por necesidad», sino como un «orden por libertad». Pero ¿cómo? La armonía preestablecida presupone también una presciencia y predeterminación planificadoras por parte de Dios, es decir, presupone un Dios personal, omnisciente y todopoderoso, hasta el cual Fichte no había llegado ni siquiera en la controversia en torno al ateísmo, pero sí llegará ahora.

En *El destino del hombre* (1800) Fichte explica de manera distinta la sociedad de los seres espirituales, y lo hace, ciertamente, a partir de Dios, el cual aparece como la «Voluntad infinita», como el «Padre de los espíritus». No existe ya necesidad de una predeterminación, sino que hay libertad del querer y del obrar humanos. Pero la acción no va directamente al otro; eso no sería posible; sino que remonta a Dios, el cual conoce nuestros pensamientos e intenciones y, por ese conocimiento, suscita en otros hombres los efectos correspondientes (esto recuerda a Malebranche y también a Berkeley): «El conocimiento que nosotros tenemos el uno del otro no fluye directamente de ti a mí ni de mí a ti; nosotros estamos separados unos de otros por una frontera infranqueable. Tan sólo por medio de nuestra fuente espiritual comunitaria sabemos los unos de los otros; tan sólo en ella nos conocemos los unos a los otros y actuamos los unos en los otros» (II, 301).

d) *El Ser absoluto*

Precisamente el problema que llevó a la controversia sobre el ateísmo y sus consecuencias aparece ahora en el primer plano del pensamiento de Fichte. A causa de ello la cuestión acerca de Dios se convierte en el objetivo central de Fichte. Así, puede hablarse de una segunda época de su filosofía, no de una filosofía de los últimos años, pues Fichte, en el momento del cambio (1800), tiene sólo 38 años y se halla en la plena madurez de su pensamiento; morirá a la edad de 52 años (1814).

El destino del hombre (1800) manifiesta el cambio de su pensamiento y su lucha en torno a Dios. En esa obra, en medio de la tumultuosa controversia en torno al ateísmo (verano de 1799), el mismo Fichte quiere llegar a la paz interior y la claridad de ideas. Lo que emprende en esa obra –en tres partes: saber, duda, fe– es nada menos que

una *destruktion* («desmontaje») de todo saber, incluso de su propia *Teoría de la ciencia*. Nosotros no sabemos absolutamente nada y no podemos saber nada; al saber le ha «desaparecido» toda realidad, ésta se halla «totalmente destruida» (II, 246). «Yo no sé doquiera de ningún ser, y tampoco de mi propio ser. No hay ningún ser. – Yo mismo no sé absolutamente nada y no soy nada» (II, 245). Todo saber es únicamente una imagen de imágenes, un sueño de sueños, «sin realidad, significado ni finalidad; [...] no puede haber verdad, porque en sí misma está absolutamente vacía» (II, 246s).

Fichte sabe que, en el plano del estricto saber (de su *Teoría del saber*), hay otros seres espirituales que son únicamente «productos de mi propia representación» (II, 259). «Pero la voz de la conciencia moral me está clamando: cualquier cosa que esos seres sean en sí y para sí, tú tienes que tratarlos como seres subsistentes en sí, libres, autónomos, absolutamente independientes de ti» (*ibid.*); «y cualquier especulación desaparecerá de mis ojos como un sueño vacío» (II, 260). Ahora bien, si seres espirituales de igual valor actúan unos en otros y unos con otros, eso es posible únicamente por medio de la «ley de un mundo espiritual no dada por mi voluntad, [...] sino bajo la cual se halla mi voluntad y la voluntad de todos los seres finitos mismos» (II, 295). El Autor de esa ley –y con esto sobrepasa Fichte el «orden moral del mundo»– ha de ser voluntad: no «un ser subsistente, en reposo», sino «razón actuante por sí misma», una voluntad «que actúa pura y simplemente como voluntad» (II, 297s), «voluntad infinita» (II, 299), «voluntad eterna» (II, 301), Dios mismo, el «Padre de los espíritus» (II, 309).

Fichte llega aquí a una comprensión viva de Dios, pero no a través de un pensamiento puramente teórico, sino movido por la fe y la experiencia religiosas. Y así, él le habla a Dios mismo en la oración: «Voluntad excelsa y viva, a la que ningún nombre designa y ningún concepto abarca, ¡séame dado elevar a ti mis sentimientos, porque tú y yo no estamos separados!» (II, 303). Dios sigue siendo el Incomprensible. El «entendimiento que cavila» (II, 304) no le comprende. «Lo que mejor te capta es la sencillez filial, sumisa a ti [...]. Tú eres para ella el Padre, que tiene siempre buenos sentimientos hacia ella y que orientará todo para lo mejor [...]. ¡Haz conmigo lo que quieras, dice ella, porque yo sé que todo será para bien» (*ibid.*).

Se ve claro aquí que Fichte se refiere al Dios vivo, a quien se puede orar con confianza y entrega a su voluntad. Es el Dios de la fe religiosa, pero no resulta posible formular enunciados positivos acerca de él; el antiguo problema de la teología negativa de nuevo vuelve a sentirse. «Lo que yo comprendo se convierte en lo finito por el simple he

cho de que yo lo comprenda» (II, 304). Así que tampoco se puede predicar de Dios la personalidad. Porque «en el concepto de la personalidad hay limitaciones. ¿Cómo podría yo aplicarte a ti esa personalidad, sin tales limitaciones?» (II, 304s). A esta dificultad se mantendrá aferrado Fichte hasta el final.

Sin embargo, Fichte formula enunciados que únicamente pueden aplicarse a un Dios conocedor y sabedor, a un Dios que quiere libremente y actúa y ama, al Dios personal. Pero son enunciados de la fe, no del saber. Fichte siente la escisión y busca refugio –provisionalmente– en la oposición kantiana entre el saber y la fe en el sentido en que se expone en la razón práctica. Con ello la fe en Dios se convierte en un mero postulado, pero no, como en Kant, en un simple postulado de la acción moral, sino en un postulado de la relación religiosa con Dios.

Ahora bien, Fichte no puede darse por satisfecho con ello; quiere superar la oposición y llegar hasta Dios en el saber. Y así, inicia una intensa lucha de su pensamiento, para el cual Dios tiene una importancia central. Un primer paso, sólo un año después de *El destino del hombre*, lo da en la *Teoría de la ciencia* de 1801, presentada como lecciones privadas impartidas en Berlín. Dios es ahora para Fichte el «Ser absoluto». Porque todo saber es «saber absoluto», es decir, «el saber no es lo Absoluto, pero es, él mismo, como saber un absoluto» (II, 22), esto es, mediante el carácter formal de la validez incondicionada. Pero ahora el saber presupone el ser, es decir, un saber absoluto presupone un ser absoluto. Un pensamiento sorprendente: Antes el ser era para Fichte el estar puesto en el «yo». Pero ahora el saber presupone el ser, es decir, el saber absoluto presupone el Ser absoluto. Este pensamiento lo prosigue y lo desarrolla Fichte en la *Teoría de la ciencia* de 1804 y en otros escritos. Él se vuelve al cristianismo, especialmente al evangelio de Juan, en donde encuentra el «documento más puro» del cristianismo (X, 291); podemos hablar en este caso de un período joánico en el pensamiento de Fichte.

e) *El Ser y la existencia*

Esta evolución del pensamiento llega a una forma relativamente madura en la obra *Die Anweisung zum seligen Leben* («Exhortación a la vida feliz»; 1806), que lleva como subtítulo *Religionslehre* («Enseñanza sobre la religión»). Otra vez se trata de una obra elaborada para la pronunciación de conferencias. En ella trata de exponer de manera clara y comprensible su filosofía –habla de «metafísica y ontología» (V, 416)–. Con esto llega Fichte a adoptar su postura esencialmente definitiva.

Para él, Dios solo es el Ser: «Este Ser es simple, igual a sí mismo, intransformable e inmutable: en él no hay un surgir ni un perecer, no hay cambio ni juego de formas, sino que siempre hay únicamente el ser y el subsistir» (V, 405). Esto suena casi a eleático o a platónico, lo mismo que la distinción entre la vida verdadera y la vida sólo aparente. La vida verdadera se basa en el Ser que es uno e inmutable; la vida aparente, en cambio, está desgarrada entre el ser y el no-ser, entre la vida y la muerte. Pero no tiene ya sentido eleático, sino cristiano, cuando se dice que el Ser es vida, y cuando se afirma que lo más profundo que nos une con Dios es el amor (cf. V, 404ss). Por tanto, Fichte entiende su concepto de Dios en conformidad con el concepto de la fe cristiana. Él quiere ser cristiano y defiende con convicción la verdad del cristianismo.

Fichte distingue entre ser (*Sein*) y existencia (*Dasein*). El «ser» es el Ser único y eterno, la plenitud infinita del Ser, pero no un ser muerto y rígido, sino que (en sentido joánico) es Vida, Luz y Amor. Fichte lo llama incluso *esse in mero actu* (esta expresión aparece ya en la edición de *Teoría de la ciencia* de 1804; cf. *Nachlaß* [«Obras póstumas»] II, 208). Recoge así el concepto aristotélico-escolástico del *actus purus* y lo entiende como la plenitud originalmente pura e infinita del ser. Los seres espirituales finitos, por el contrario, son *Dasein* («existencia» o «ser ahí») por ser el *Da* (el «ahí») del ser (cf. Heidegger, que recoge esta distinción, pero interpretándola a su manera). Según Fichte, nosotros somos imágenes del Ser, su manifiestación en la conciencia finita, y somos, por tanto, imagen que reproduce el arquetipo divino (V, 440ss). Ahora bien, el mundo es «imagen de la imagen». Puesto que nosotros no somos capaces de comprender el Ser infinito de Dios, plasmamos o proyectamos un mundo de cosas como imagen de Dios o, más bien, como imagen de la imagen que somos nosotros mismos. Por consiguiente, el mundo no subsiste en una realidad en sí; es únicamente nuestra representación, la figuración necesaria de nosotros mismos en un mundo exterior. Así, Fichte permanece fiel hasta el final al idealismo subjetivo, aunque en lo que respecta al Ser absoluto de Dios lo supera con su realismo metafísico. Y con ello recoge a su manera elementos de la metafísica clásica, procedentes de la tradición platólica y de la tradición cristiana.

f) *Visión retrospectiva*

En Fichte hay que tener en cuenta principalmente cómo él, partiendo del pensamiento idealista, y por medio de la fe religiosa, logra llegar hasta el pensamiento filosófico de Dios. Lo que él ha experimentado

en la fe quiere llevarlo al pensamiento teórico. No le interesa lo Absoluto como una razón anónima del ser, sino que lo que le interesa es el Dios vivo, a quien hay que venerar adorándolo, a quien uno puede confiarse y entregarse. Es el Dios de la fe religiosa; la religión y la filosofía llegan a la unidad. En este punto Fichte es comparable con Pascal, con el Schelling de los últimos tiempos, con Kierkegaard y con otros pensadores cristianos. Ahora bien, ¿alcanzó Fichte esta meta?

Para el Fichte de los últimos tiempos, el Ser absoluto de Dios es la plenitud eterna e infinita del Ser, que no entra en la finitud del mundo y de nuestro existir. Algunos enunciados podrán ser poco claros y cuestionables, pero en general habrá que decir que difícilmente se duda en ellos de la trascendencia absoluta de Dios.

Más difícil es la cuestión acerca de la personalidad de Dios. Es verdad que Fichte aplica a Dios atributos personales: se los dedica al «Padre de los espíritus». Sin embargo, él no se atreve a predicar de Dios la personalidad, porque este concepto lleva inherente esencialmente la finitud. Esta dificultad subsistirá hasta el final; parece incluso que llega a agravarse. Aunque Dios es la fuente de la vida espiritual, del saber, del querer y del amar, subsiste la cuestión de si Dios en *sí mismo*, independientemente de nosotros, es saber, querer y amar: si Dios sabe de sí mismo únicamente en el saber del hombre, se ama a sí mismo tan sólo en el amor del hombre a Dios; si, por tanto, Dios depende quizás de la «mediatización» del espíritu finito, como si éste fuera el lugar en el que él llegara hasta sí mismo en la vida espiritual. Esta idea, que parte de Spinoza, recorre todo el idealismo alemán (y se halla especialmente marcada en Hegel). Tal cuestión quedará todavía sin resolver en el Fichte de los últimos tiempos.

Pero no hay dudas con respecto a la creación. El Ser absoluto es el origen de la existencia finita. Ahora bien, Fichte no conoce una creación libre; tan sólo conoce un necesario resultar en el sentido de una consecuencia lógico-matemática. El triángulo de Spinoza sigue estando vigente: así como de la esencia del triángulo se sigue cuál es la suma de sus ángulos internos, así también de la esencia de Dios se sigue el mundo. A esto permanece adherido Fichte incluso en la edición de 1810 de la *Teoría de la ciencia*. Cómo se compagina con ello la libertad del querer y del obrar moral, a la que Fichte sigue estando no menos adherido, volverá a quedar en suspenso, como también quedará sin aclarar el sentido del enunciado que se encuentra en la edición de la *Teoría de la ciencia* de 1804, donde se afirma que la esencia de lo finito es «el Ser de Dios fuera de su Ser» (II, 696). ¿Reaparecerá aquí un rasgo panteísta?

Pero a Fichte lo que le interesa en último término no es el esclarecimiento de todos los problemas teóricos. No sólo le interesa el saber, sino también la vida y el amor de Dios. El «entendimiento que cavila» (II, 304) nunca entenderá a Dios. Verdaderamente llegamos hasta Dios con la «sencillez filial» (*ibid.*) de la fe, la confianza y el amor, porque «el amor [...] es más elevado que toda razón» (V, 541).

4. *Schelling*

Más todavía que en Fichte, vemos que en Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1755-1854) Dios se halla –como lo «Absoluto»– en el centro de su filosofía, desde sus primeros escritos, que compone cuando apenas tenía 20 años de edad, hasta su obra de los últimos tiempos, en la que trata de desarrollar una filosofía cristiana.

Schelling nació en Leonberg (Württemberg), hijo de un clérigo protestante. Creció en el ambiente del pietismo suabo y con 15 años de edad ingresó en el «seminario» de Tubinga, donde estudió filosofía y teología. Pero sus intereses iban por otros derroteros y pronto publicó sus primeros escritos. Ya en 1798 es llamado como profesor extraordinario a Jena y en 1803 como profesor numerario a Würzburgo. En 1806 es nombrado profesor de la Academia de Ciencias de Múnich. De 1820 a 1826 da clases en Erlangen y en 1827 entra a formar parte del claustro de profesores de la recién fundada universidad de Múnich (trasladada desde Ingolstadt, pasando por Landshut), hasta que en 1841 es llamado como profesor a Berlín. Allí debía contrarrestar la intensa pero nociva influencia de Hegel (que había muerto hacía diez años). Schelling no logra ya imponerse demasiado en esa actividad. En 1844 renuncia a su actividad docente. Muere en 1854 en Bad Ragaz (Suiza).

Vamos a seguir los pasos más importantes de su evolución intelectual, sobre todo en lo que respecta a su doctrina acerca de Dios.

a) *La naturaleza y el espíritu*

El joven Schelling sigue entusiasmado la filosofía del «yo» enseñada por Fichte. Pero la sobrepasa ya en sus primeros escritos. Desde el comienzo entiende el Yo absoluto como un Yo eterno e infinito, es decir, lo entiende (de manera distinta a como lo hacía Fichte en sus primeros tiempos) como Dios. Esto muestra la inclinación a objetivar metafísicamente el enfoque puramente trascendental. Podemos designarlo como una tendencia hacia lo objetivo, que se asocia con una ten

dencia a lo místico. Acepta la «intuición intelectual» de Fichte (en contra de Kant). Pero lo que en Fichte se entendía como autocerteza del «yo» que se ponía a sí mismo, llega a ser en Schelling una visión intelectual inmediata del Absoluto (I, 318). Esta tendencia, que procede seguramente del pietismo suabo, se acentúa más todavía posteriormente por influencia de Böhme y del Romanticismo, y resalta incluso en las obras tardías de Schelling.

Cuando Schelling se dedica pronto a la filosofía de la naturaleza (1797) y cultiva la «física especulativa», recoge así un problema fundamental del idealismo llevándolo un paso más adelante. Ya Fichte quiso superar la oposición entre sujeto y objeto, a fin de entenderla desde la unidad precedente; su «yo» absoluto será a la vez «sujeto-objeto». Schelling objeta que con ello no se supera realmente la dualidad, sino que es reducida a un solo polo de la relación, al sujeto; se pone a éste como absoluto, mas el objeto no es explicado como simple «no-yo», sino que en el fondo es borrado como «no-yo». Schelling quiere salvar la objetividad; quiere entender al sujeto y al objeto como polos de igual valor en la relación. Al servicio de este objetivo pone su filosofía de la naturaleza.

Después, sin embargo, hay que superar más radicalmente aún la dualidad entre sujeto y objeto, llevándola a un punto de unidad que no sea sujeto ni objeto, sino ambas cosas en unidad todavía indivisa: «identidad absoluta», por tanto «indiferencia absoluta» antes de toda diferencia, antes aún de la primera y fundamental diferencia entre sujeto y objeto. En la obra *Das System des transzendentalen Idealismus* («El sistema del idealismo trascendental»; 1800), Schelling entiende todavía la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental como ciencias fundamentales de la filosofía que poseen igual valor. (Ascendiendo) de la naturaleza al espíritu o (descendiendo) del espíritu a la naturaleza, Schelling quiere llegar hasta la pura unidad, que precede a toda pluralidad. Esto acontece principalmente en la *Darstellung meines Systems der Philosophie* («Exposición de mi sistema de filosofía»; 1801), que deduce *more geometrico* según el modelo de Spinoza, así como en el siguiente diálogo, *Bruno* (1802), escrito al estilo platónico, en el cual Giordano Bruno aparece como interlocutor que va dirigiendo el diálogo; esto muestra ya el sentido de la «filosofía de la identidad».

b) *Identidad absoluta*

El principio supremo es la «identidad absoluta» como «punto de vista de la razón» (IV, 115), porque «la razón es una sola cosa con la

identidad absoluta» (IV, 118), la cual le viene dada inmediatamente en una intuición intelectual. La identidad absoluta es uno y todo (*hen kai pan*), está como unidad primordial por encima de toda diferencia; como «absoluta indiferencia» no es ni sujeto ni objeto, o es ambas cosas a la vez en unidad todavía indivisa de pura «identidad de la identidad» (IV, 121).

Cómo brotará de ella una pluralidad, principalmente la primera oposición entre sujeto y objeto, lo explica Schelling de manera diferente de como lo hace Fichte. En este último, el «yo» se contrapone el «no-yo» como otra cosa distinta. Por el contrario, en Schelling la absoluta identidad se refleja a sí misma y se pone a sí misma, sabiéndose a sí, es decir, permaneciendo en identidad, como sujeto y objeto, de lo cual habrán de deducirse todas las ulteriores diferenciaciones en el ámbito subjetivo (ideal) y en el objetivo (real). Existe únicamente una diferencia de las cosas en cuanto éstas son contempladas «fuera de la totalidad». Pero eso es la simple manifestación de las mismas, no su ser-en-sí, pues «el único ser-en-sí es la absoluta identidad» (IV, 125). Esto es un pensar rigurosamente en la unidad, tal como fue transmitido a la Edad Moderna desde Parménides y el neoplatonismo (especialmente de Proclo) por medio de Bruno y de Spinoza; es recogido por Schelling, pero trasponiéndolo a un pensamiento idealista.

La objeción contra esto tenía que llegar, y no lo hizo en primer lugar por Hegel, sino ya por Fichte: «Si lo subjetivo y lo objetivo fueran originalmente no-diferentes, ¿cómo iban a llegar jamás a ser diferentes en todo el mundo?»; y afirma que el sistema de identidad propugnado por Schelling es un «sistema de nulidad» (Fichte II, 66). Hegel, por su parte, escribe en la *Phänomenologie des Geistes* («Fenomenología del espíritu») acerca de la identidad absoluta: «Proponer su absoluto como la noche, en la cual [...] todas las vacas son negras, es la ingenuidad propia del vacío de conocimiento» (Hegel, Gl. II, 22). La crítica da de lleno en el corazón del problema: «¿Cómo puede deducirse una diferencia de la pura identidad? ¿Cómo puede brotar y derivarse jamás de un vacío punto de unidad una pluralidad del mundo?

Hegel contrapone a la «identidad de la identidad» de Schelling la dialéctica «identidad de la identidad y de la no-identidad». Pero su crítica contra Schelling (1806) está desacertada, por cuanto éste había desarrollado el mismo pensamiento en el diálogo *Bruno* (1802): Si la unidad y la oposición constituyen una última oposición, entonces lo más excelso no es unidad sino oposición. Pero si la unidad es lo más excelso, entonces tendrá que ser la unidad de la unidad y de la oposición, de lo que es igual y desigual a sí mismo (cf. IV, 326), es decir,

expresado en términos de Hegel: tendrá que ser identidad de la identidad y de la no-identidad. Saber si esta idea procede de Schelling o de Hegel –o de ambos en su estrecha colaboración en Jena– tendrá que quedar en suspenso.

Precisamente este problema, en el que Schelling había experimentado la más acerba crítica, le servirá de impulso para desarrollar ulteriormente su pensamiento. La cuestión acerca de cómo de una absoluta identidad pueda proceder no sólo la diferencia entre sujeto y objeto, sino también la diferenciación de un mundo finito y multiforme, se convierte en el problema fundamental del posterior pensamiento de Schelling, como vemos ya en los escritos acerca de la religión (1804) y acerca de la libertad (1809).

c) *El escrito acerca de la religión*

Por aquel entonces (Schelling no ha cumplido aún 30 años) llega un cambio en su manera de pensar y también una cierta vuelta al cristianismo. Este cambio no comienza sólo con su llamamiento para ejercer la docencia en Múnich (1806), sino que aparece ya con la obtención de su cátedra en Würzburgo (1803). Allí compone su obra *Philosophie und Religion* («Filosofía y religión»; 1804), en la que se plantea la cuestión central acerca de la «procedencia de las cosas finitas a partir de lo absoluto» (VI, 28ss). Esa procedencia podría residir únicamente en un «apartarse de lo absoluto» (VI, 38), en un «salto» que se efectúa por libertad, pero no por la libertad de Dios, sino por una libertad en contra de Dios: por la apostasía que se aparta de Dios y por la rebelión contra Dios. Esta idea procede de Orígenes (*Peri archon*); pero en él, lo mismo que en Schelling, constituye un concepto enteramente negativo de la libertad. Este concepto no se fundamenta positivamente en el acto libre de Dios por el cual éste procede a la creación, sino únicamente en la apostasía y la rebelión. En Schelling esta idea apenas tendrá más repercusiones, a no ser en el impulso para seguir indagando acerca del problema de la libertad.

d) *El escrito acerca de la libertad*

En el escrito acerca de la libertad (1809), que lleva por título *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit...* («Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...»), Schelling adopta por primera vez una actitud clara contra Spinoza, no porque éste sea panteísta, sino porque es determinista

(VII, 349). El ser de las cosas en Dios no suprime la libertad, sino todo lo contrario, porque «sólo el libre y en cuanto es libre está en Dios, y el no-libre, en cuanto es no-libre, está fuera de Dios» (VII, 347). Ahora bien, la libertad es «una capacidad para el bien y para el mal» (VII, 352). Así, se plantea el problema del mal, que Schelling quiere explicar no como una carencia de ser, sino como una realidad positiva. Ésta, no obstante, tiene que fundamentarse en Dios, pero no tiene que ser Dios mismo. Esto conduce a la distinción de la «naturaleza en Dios» como la razón primordial (*Urgrund*; o según J. Böhme, *Ungrund*, «abismo») de la cual procede la «existencia de Dios» como eterno acontecer de un «nacimiento de las tinieblas a la luz» (VII, 360). Ambos principios, naturaleza y existencia, tinieblas y luz, se hallan asociados y ordenados en Dios, pero se desligan en el ser finito. Ahí reside la posibilidad del mal, aunque su realidad depende únicamente de la libre voluntad del hombre.

Dios mismo, como la unidad del principio real y el principio ideal, de las tinieblas y la luz, es «suprema personalidad», «espíritu en eminente y absoluto entendimiento» (VII, 395). Y la suprema libertad es propia de esa personalidad viva. Schelling –asombrosamente– es el único entre los grandes idealistas que llega (en contra de Fichte y Hegel) hasta la personalidad de Dios. Esta idea prosigue en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* («Lecciones privadas en Stuttgart»; 1810), donde Schelling vuelve a acentuar claramente la absoluta personalidad de Dios. Se aproxima a una concepción cristiana de Dios, que luego él profesará expresamente.

e) *Las edades del mundo*

Durante los decenios del silencio, en los que Schelling, después de la intensísima productividad de su juventud, apenas llega todavía a publicar algo (un viejo enigma en la investigación acerca de Schelling), él trabaja en una obra que, con el título *Philosophie der Weltalter* («Filosofía de las edades del mundo»), debía ser su obra principal como síntesis histórico-sistemática del idealismo y del cristianismo, pero es una obra que nunca llegó a realizarse. Por fragmentos y esbozos vemos que estaba planeada en tres partes: pasado, presente y futuro, es decir, siguiendo poco más o menos el esquema neoplatónico (de Proclo): Dios en sí mismo, su procesión en este mundo y la consumación en Dios. Tan sólo la primera parte (seguramente la más importante) se conoce en varias versiones; la segunda, sólo por esbozos, y la tercera parte falta totalmente.

Ahora bien, en la primera parte aparece una idea importante. También Schelling (con Hegel) piensa que lo absoluto tiene que comunicarse en lo otro, a fin de llegar a sí mismo como espíritu y personalidad, a fin de llegar a ser «Dios» en el pleno sentido de la palabra. Pero lo absoluto e infinito no puede comunicarse a sí mismo adecuadamente (en contra de Hegel) en un mundo finito, sino que la autocomunicación de Dios en el mundo y en el espíritu finito presupone una eterna autocomunicación intradivina, antes del mundo y antes de todo el tiempo. Ésta acontece en la procesión del Hijo a partir del Padre y en la unidad en el Espíritu Santo, es decir, en el sentido de la doctrina cristiana de la Trinidad. Schelling mantiene que Dios creó libremente el mundo, pero él desearía comprender, deduciéndolo del eterno acontecer de la autocomunicación intradivina, el segundo círculo de la autocomunicación en el mundo y en el tiempo: la creación, la redención y la consumación. Esto no puede lograrse, porque de una necesidad intradivina no puede deducirse nunca una acción libre de Dios. En este problema fracasa el objetivo de Schelling de reconciliar el idealismo y el cristianismo. La filosofía de las edades del mundo no se terminó nunca. Schelling retira de la imprenta el esbozo de la primera parte. Y volverá a fracasar en el estudio del mismo problema cuando escriba una de sus últimas obras: *Philosopie der Offenbarung* («Filosofía de la revelación»).

f) *Filosofía cristiana*

A pesar de todo, Schelling se orienta cada vez más hacia el pensamiento cristiano. Al comienzo de sus lecciones impartidas en Múnich, en el año 1827, declara abiertamente: «El cristianismo en su pureza es el arquetipo por el que debe regirse la filosofía [...]. El nombre verdaderamente decisivo de mi filosofía es el de filosofía cristiana. Y ese elemento decisivo lo he adoptado con toda seriedad. El cristianismo es, por consiguiente, el fundamento de la filosofía» (Fuhrmans, *Kantstudien*, 1955-1956, 280). Lo que Schelling entiende por ello lo muestra su distinción entre filosofía lógica y filosofía histórica, que un poco más tarde (a partir de 1830) es designada como filosofía negativa y positiva; esta distinción llega a ser fundamental para toda su obra de los últimos tiempos.

Aquí entiende por filosofía «lógica» un pensamiento que se mueve únicamente dentro de la conexión lógicamente deductiva de las proposiciones, es decir, que sólo conoce las conclusiones lógicamente necesarias. El ejemplo clásico es el ya mencionado triángulo de Spinoza: así como de la esencia del triángulo se sigue cuál es la suma de

sus ángulos internos, así también de la esencia de Dios se sigue el mundo, es decir, el mundo procede de una emanación necesaria, no de la libre creación divina. Semejante pensamiento domina, según Schelling, toda la filosofía moderna desde Descartes hasta Fichte y Hegel, y domina también su propio sistema de identidad. Semejante pensamiento lógico llega únicamente hasta la posibilidad; tan sólo la filosofía histórica (positiva) penetra hasta llegar a la realidad. El elemento cristiano esencial que diferencia a esta filosofía es la libertad. Con ella se refiere Schelling no tanto a la libertad del hombre, sino más bien a la libertad de Dios. Sólo por ella podemos entender la realidad del hombre, de la historia y de la historia de la salvación. Así que la filosofía lógica (negativa) y la filosofía histórica (positiva) se contraponen entre sí como el «sistema de la necesidad» y el «sistema de la libertad» (X, 58; cf. X, 36 y *passim*).

g) *La obra de los últimos tiempos*

La verdadera obra del Schelling de los últimos tiempos, principalmente la *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* («Filosofía de la mitología y de la revelación»), tiene su origen en las lecciones que pronunció públicamente en Múnich (1827-1841) y en Berlín (1841-1844). Sólo podremos destacar la estructura fundamental, determinada por la dualidad de la filosofía negativa y la filosofía positiva. La filosofía lógica es «pura ciencia racional *a priori*», en la cual la razón no presupone nada más que a sí misma, pero tampoco puede ir más allá de sí. Busca su genuino contenido, el ente mismo (*auto to on*), como lo verdaderamente ente (*ontōs on*) (cf. XIII, 69s). Ni el contenido objetivo (objeto) ni la razón finita (sujeto) son el puro «es», el ser mismo. Tan sólo mediante la «exclusión de lo otro» (XIII, 70), que no es el ente mismo, puede llegarse a él como a lo absoluto; por tanto, puede ser pensado únicamente en un «concepto negativo».

Para llegar a lo absoluto como ser real, la razón tiene que salir de sí aún más radicalmente; tiene que presuponerse para sí misma –para la razón– el ser: como «ser antes del pensar», como «ser antes de toda razón». Esta idea recuerda claramente al Fichte de los últimos tiempos (*Teoría de la ciencia*, de 1801), quien igualmente presupone el ser antes que el pensar. Ambos rompen de manera parecida el círculo vicioso del pensamiento idealista. Schelling ve ahí «la última crisis de la ciencia de la razón» (XI, 565s), la sumisión de la razón bajo el ser, «a fin de llegar, por medio de esta sumisión, al contenido verdadero y eterno de la razón [...]» (XIII, 165). Esta sumisión es un acto de «éx-

tasis» (XIII, 163, etc.), el acto fundamental de la filosofía positiva, que es la que penetra hasta llegar a la realidad.

Se da también un paralelo con Fichte en el hecho de que este paso brota de un objetivo religioso; es un postulado religioso de orden práctico. Schelling lo atestigua: El 'yo' «anhela a Dios mismo. A él, a él quiere tenerlo, al Dios que actúa, en quien hay una Providencia, [...] y que es el Señor del ser» (XI, 566), no sólo en el pensar, sino también «fuera de la razón y por encima de ella» (XI, 567). El anhelo de Dios «no es otra cosa que la necesidad de la religión, una necesidad que está haciéndose sentir en voz alta» (XI, 568). Ahora bien, la religión es posible únicamente con respecto al Dios real, personal y que actúa libremente. Con ello se postula la existencia de Dios; no se prueba todavía racionalmente. Mas esa existencia no se puede demostrar en sentido estricto, porque en el reconocimiento del ser se ha puesto un nuevo comienzo, se ha presupuesto un absoluto *prius*, que no es deducible de ninguna otra cosa.

Sin embargo, Schelling quiere probar que ese absoluto *prius* es el Dios real. Aquí se entrelazan la razón y la experiencia, el *a priori* y el *a posteriori*. La filosofía negativa había esbozado un puro orden racional como posibilidad y había reconocido como su absoluto *prius* al ente necesario, pero lo había hecho en el mero pensar. Al comienzo de la filosofía positiva la razón se había sometido al ser, había presupuesto el ser real y absoluto como anterior a la razón. Ahora la experiencia halla ante sí el mundo real. Con ello el puro esbozo racional de lo posible se confirma en la realidad, y se muestra que lo absoluto *prius* de la razón es el Dios real, quien, con un acto libre de creación, puso al mundo en la realidad. Por consiguiente, la razón, al sobrepasarse a sí misma y llegar hasta el «ser que es antes de la razón», conoce que lo absoluto *prius* de la razón pura (de la filosofía negativa) es el Dios real (de la filosofía positiva), y en el verdadero saber acerca de Dios retorna hasta sí misma.

h) *Visión retrospectiva*

Resulta asombroso ver hasta qué punto Schelling, durante los decenios de la lucha de su pensamiento, fue transformándose y progresando. A propósito de ello, tan sólo algunas observaciones, entre ellas también algunas observaciones críticas.

Schelling toma como punto de partida a Fichte, pero pronto lo sobrepasa. Su tendencia a la objetividad le conduce a entender el «sujeto

absoluto» como lo «Absoluto» mismo (incluso en el sentido objetivo), es decir, a entenderlo como Dios. Y le hace dar el paso a una «filosofía de la naturaleza», que desde el punto de vista de una filosofía puramente trascendental –en eso tiene razón Fichte– apenas se puede justificar.

Sobrepasando la dualidad del aspecto objetivo y el aspecto subjetivo (filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental), Schelling llega a la unidad de la «filosofía de la identidad». La «identidad absoluta» es a la vez «indiferencia [= no diferencia] absoluta antes de toda diferencia», incluso entre sujeto y objeto. Schelling mismo declara que con ello se propugna un claro panteísmo; mas pronto supera ese punto de vista.

Los ulteriores trabajos, desde el escrito acerca de la religión y el escrito acerca de la libertad hasta los esbozos de las edades del mundo, deben valorarse como ensayos del pensamiento que atestiguan algunas de las intenciones de Schelling, pero que apenas aportan resultados permanentes. Es fundamentalmente más importante su declaración sobre la «filosofía cristiana», que sirve de introducción a su obra de los últimos tiempos. Respecto a esto surge la pregunta: ¿Es filosofía cristiana en el sentido de que el pensamiento conduce a la fe, o lo es, más bien, en el sentido de que la fe cristiana ha de quedar «sublimada» en el pensamiento filosófico (como sucede en Hegel)? ¿Y cómo habrá que entender la dualidad entre la filosofía negativa y la filosofía positiva?

La «filosofía negativa», tal como Schelling sigue admitiéndola como relativamente válida, ¿será siquiera posible: como pensamiento puramente apriorístico de esencias posibles antes de toda realidad? El pensamiento ¿no será ya siempre una autorrealización del espíritu, de carácter real pero reflexionante en la realidad del ser?

Por eso, el paso a la «filosofía positiva» aparece como un salto posterior al ser real, como si la razón no estuviera ya siempre en el ser. Ese salto brota también de un postulado religioso práctico, que difícilmente parece estar justificado racionalmente. ¿Permanecerá, pues, la fe en Dios como un simple postulado? Schelling no lo piensa así, mas su saber acerca de Dios parece basarse en un creer de carácter postulatorio.

No nos adentramos aquí en las implicaciones teológicas de la filosofía de Schelling, especialmente en lo que respecta a la doctrina de la Trinidad. Tampoco nos adentramos en la crítica que hace de Hegel el Schelling de los últimos tiempos. Pero volveremos sobre esa crítica cuando hablemos de Hegel. Con seguridad, Schelling es uno de los más insignes filósofos de la Edad Moderna, para el cual el problema acerca de Dios no sólo tiene una importancia central, sino que además él –lo mismo que el Fichte de los últimos tiempos– va penetrando cada vez más en la metafísica cristiana.

5. *Hegel*

El más insigne pensador del idealismo alemán, el más importante por su influencia –ejercida tanto entonces como ahora– es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Mientras que la filosofía de Fichte y de Schelling está en lucha y cambio casi constantes, vemos que Hegel encontró ya desde muy pronto el enfoque decisivo de su pensamiento «dialéctico»; partiendo de él, desarrolla consecuentemente su sistema del «idealismo absoluto».

Hegel nació en 1770 en Stuttgart, estudió filosofía y teología en Tubinga (1788-1793) y en 1801 fue admitido en el claustro de docentes de Jena. Allí trabaja en estrecha colaboración con Schelling hasta que éste, en 1803, fue llamado a desempeñar una cátedra en Würzburgo. A partir de entonces va creciendo la distancia entre ambos pensadores. Hegel practica la docencia en Jena hasta 1807. Ya entonces se publica su primera obra principal: *Phänomenologie des Geistes* («Fenomenología del espíritu»; 1807), concebida como la primera parte del conjunto de la obra que se plantea. Entretanto Hegel llega a ser redactor del periódico «Bamberger Zeitung» (1807-1808), luego es nombrado rector del Centro docente de San Egidio en Núremberg (1808-1815). Durante ese tiempo compone la obra *Wissenschaft der Logik* («Ciencia de la lógica»; 1812-1816). En 1816 es nombrado finalmente catedrático de filosofía en la universidad de Heidelberg. Allí escribe una exposición más concisa de su sistema con el título de *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* («Enciclopedia de las ciencias filosóficas», 1817; obra refundida y ampliada en la segunda edición de 1827 y en la tercera de 1830). En 1818 Hegel es llamado a Berlín, donde imparte largos ciclos de lecciones, también en materia de filosofía de la religión, y adquiere grandísima influencia. Muere en Berlín en el año 1831.

Aquí tampoco nos adentraremos en otros ámbitos de su filosofía (de la naturaleza, del derecho y del Estado, etc.), sino que nos concentraremos en la cuestión acerca de Dios, lo Absoluto, que es el único contenido verdadero de la filosofía.

Los escritos de Hegel durante su juventud atestiguan, desde sus estudios de teología en Tubinga, cuál es su objetivo en materia de filosofía de la religión. Surge ya entonces la idea del amor como reconciliación de los opuestos, que es la ley fundamental de la dialéctica. En Jena Hegel recoge, sí, la filosofía de la identidad de Schelling, pero al mismo tiempo la sobrepasa. En su obra *Differenzschrift* («Escrito sobre la diferencia»; 1801) se confiesa en contra del idealismo «subjetivo» de Fichte y a favor del idealismo «objetivo» de Schelling, pero quiere su-

perarlo hasta llegar al idealismo «absoluto». Esto, en contra de la «identidad absoluta» de Schelling, lo expresa él en la fórmula: «Identidad de la identidad y de la no-identidad» (Gl. 1, 124). Hegel recoge de nuevo esta fórmula en la *Ciencia de la lógica* (Gl. 4, 78) como la «primera, más pura, es decir, más abstracta definición del absoluto», y la convierte en el principio fundamental de su pensamiento dialéctico.

a) *Identidad dialéctica*

Ésta significa, en contra de Schelling, lo siguiente: lo absoluto no es pura y «absoluta identidad», que como «absoluta indiferencia [= no-diferencia]» preceda a toda diferencia y sea, por tanto, la noche en la que todas las vacas sean negras (cf. Gl. 2, 22), sino una identidad que abarque ya en sí la no-identidad del otro y la saque desde sí, a fin de «comunicarse», en el otro y mediante la supresión del otro, hasta llegar a una realidad más plena de sí misma.

Esto significa, además, que Hegel rechaza la intuición intelectual de Fichte y de Schelling, y la suprime en un acontecer dialéctico. Fichte, en contra de Kant, había situado en el comienzo una intuición intelectual como autovisión inmediata del yo que se ponía a sí mismo. Schelling la había intensificado hasta convertirla en intuición inmediata del principio absoluto, de Dios mismo. Con esto adopta precisamente como enfoque un elemento místico, no sólo en sus primeros tiempos, sino también en el acto fundamental extático de la filosofía positiva de los últimos tiempos del pensador.

Hegel, por el contrario, rechaza decididamente toda inmediatez de índole mística, incluso del sentimiento religioso, y de la fe fundamentada en ella, tal como se encuentra en Jacobi, Schleiermacher, etc., y exige la mediación del pensamiento. Si, además, el saber inmediato acerca de lo absoluto ha de convertirse en el principio de la deducción del ulterior saber, ¿cómo iba a brotar del reposo de la intuición espiritual el movimiento diferenciante del pensamiento discursivo?

Por el contrario, Hegel considera como ley del ser y del pensamiento la «mediación de la inmediatez». En la *Lógica* escribe «que no hay nada, nada en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o dondequiera que sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de tal manera que esas determinaciones se muestren como no separadas e inseparables, y aquella oposición se muestre como una futilidad» (4, 70s). Esta formulación retorna de nuevo casi literalmente en la posterior «filosofía de la religión» (cf. 16, 380, etc.). Es expresión de su pensamiento «dialéctico», que él no designa (como lo

hacen Kant y Fichte) como tesis, antítesis y síntesis, sino casi siempre como «inmediatez, mediación e inmediatez mediatizada» (o en fórmulas análogas).

Ahora bien, en Hegel este acontecer dialéctico no es sólo un procedimiento metodológico del pensamiento (como lo es desde Kant hasta Schelling), sino que se trata también de la ley fundamental del ser y de la esencia, el ritmo de desarrollo de lo absoluto mismo, que en su forma más pura es «identidad de la identidad y de la no-identidad» (4, 78). Y así, la dialéctica se muestra en Hegel como el «método absoluto» de la filosofía en cuanto ciencia absoluta.

Ahora bien, si al principio no está ya la inmediatez de una intuición intelectual, entonces el punto de vista de la filosofía tiene que ser «mediatizado», y con ello se invierte de nuevo el proceso. El análisis trascendental de Kant era un movimiento «reductor»: desde el objeto de la conciencia retrocedía hasta sus condiciones apriorísticas. En cambio, Fichte y Schelling ponen al comienzo una intuición inmediata del *prius* absoluto, del cual todo es deducible *a priori*. Su filosofía se convierte (según el modelo de Spinoza) en un sistema puramente «deductivo», que –en «pura ciencia racional»– quiere deducir toda verdad como una consecuencia lógicamente necesaria –críticamente en el Schelling del último período: filosofía negativa–. Ahora bien, puesto que Hegel rechaza una inmediatez del enfoque, tiene que mediatizar el punto de vista «absoluto» de la filosofía mediante un proceso «reductor», a fin de llegar hasta lo absoluto.

b) *Experiencia de la conciencia*

La mediación del punto de vista absoluto es la tarea de la *Fenomenología del espíritu* (1807). Se trata de la primera obra importante de Hegel. Originalmente se tituló: «Ciencia de la experiencia de la conciencia». Aquí destacaremos tan sólo la posición fundamental y, sobre todo, el resultado final de esta obra.

La *Fenomenología del espíritu*, según la intención de Hegel, es la introducción a toda su obra, es decir, tiene la tarea de llevar el pensamiento hasta el punto de vista desde el cual llegará a ser posible el sistema de la ciencia absoluta. Hegel parte de la experiencia, que él considera lo más ancha posible a fin de llegar a todas las dimensiones. Comenzando por la certeza sensible inmediata, Hegel trata de la percepción y del entendimiento, de la conciencia y de la razón, pero tam-

bién de las experiencias prácticas de la moral y del derecho, no sólo de las circunstancias individuales, sino también de las circunstancias históricas y sociales, del arte, de la religión y de la filosofía.

Ahora bien, la diversidad de la experiencia humana quiere comprenderla Hegel en su concatenación lógicamente necesaria, de tal manera que cada nivel de la conciencia conduzca a opuestos, que no se «suprimen» sino en el próximo nivel, en el cual, sin embargo, se repite la oposición y la supresión, hasta que todo llega a la unidad. Aquí se muestra ya la dialéctica de la posición, la contraposición y la supresión; se halla previamente en la experiencia, pero todavía no está reflejada en su estructura lógica y en su necesidad interna, tal como trata de reflejarla luego la lógica. Ahora bien, este progreso de las experiencias es a la vez un retroceso trascendental, porque cada nivel de la conciencia no sólo exige el nivel inmediatamente superior para la supresión de su oposición, sino que lo presupone ya como condición de su posibilidad, la cual –según el principio de Kant de la unidad en la pluralidad, es decir, de la dualidad (o pluralidad)– sólo es posible bajo la condición de una unidad precedente y sólo mediante ella puede llegar a la unificación. De ahí se sigue que si se alcanza la suprema, pero dialéctica, unidad del «saber absoluto», entonces se llega a ella no sólo como resultado último, sino también como primer presupuesto, bajo la ley de la misma, actuando «en la espalda de la conciencia»; acontece y es entendida la sucesión de las experiencias, pero sólo a partir del final puede ser comprendida plenamente.

c) *El saber absoluto*

La suprema y última oposición, que todavía ha de ser suprimida, es la dualidad entre sujeto y objeto. Así como –en el pensamiento deductivo de Fichte y de Schelling– la oposición entre el «yo» y el «no-yo» (Fichte) o entre el sujeto y el objeto (Schelling) constituye la primera y suprema diferencia, que procede de la unidad del principio absoluto, así también –en Hegel– la cualidad del sujeto y del objeto es también la suprema, pero no la primera sino la última diferencia, que ha de ser superada aún, si es que ha de alcanzarse el «saber absoluto».

Qué pretende Hegel con ello se muestra por el hecho de que en el saber absoluto se suprime también la religión. En la dualidad entre sujeto y objeto no se trata sólo de cosas de la experiencia, sino también, y en último término, de la representación objetival de lo absoluto. La religión tiene una elevada relevancia; es el nivel supremo previo antes

de que se alcance el valor absoluto: lo absoluto mismo. La diferencia reside todavía en la forma en que lo absoluto es captado. La forma de la religión es la «representación»; la forma de la filosofía es el «puro saber». En aquélla subsiste todavía la oposición entre subjeto y objeto; en esta última, esa oposición será suprimida. La religión se refiere a lo absoluto, pero –no por error o ingenuidad, sino en virtud de la esencia de la conducta religiosa– podrá «representárselo» únicamente como otro, «situarse ante» él como ante un poder superior a mí, al que se debe tributar veneración y adoración; convierte a Dios en un «objeto» [*Gegen-stand* = algo que está enfrente], aunque sea el objeto supremo. Sigue estando vinculada a la dualidad entre sujeto y objeto. La religión es capaz únicamente de representarse [de «presentar delante de sí»] a lo absoluto (a Dios); la representación se entiende aquí en sentido amplísimo, no sólo como percepción sensible o como imaginación, sino también como conocimiento intelectual. Para la conciencia religiosa, Dios sigue siendo el Otro, el absolutamente Superior, el Dios infinito frente al espíritu finito. Esto es correcto, pero precisamente en este sentido Hegel quiere suprimir la «oposición de la conciencia» (4, 45). Y esto sucede en el último paso que se da en la *Fenomenología del espíritu*, un paso que llega hasta el «saber absoluto.

A propósito de ello dice Hegel: «Esta última fisonomía del espíritu, el espíritu que da al mismo tiempo la forma del sí-mismo a su completo y verdadero contenido [...], es el saber absoluto» (2, 610). «La verdad no sólo es en sí completamente igual a la certeza, sino que tiene también la forma de la certeza acerca de sí misma» (*ibid.*). La verdad significa aquí el aspecto (objetivo) del contenido; la certeza significa el aspecto (subjetivo) del saber. En la religión, la verdad del contenido objetivo «era todavía desigual a la certeza». La igualdad sólo se consigue, la verdad y la certeza coinciden perfectamente, cuando el espíritu da a su contenido absoluto la «forma del sí-mismo» (*ibid.*).

No sólo en contenidos finitos y objetivables se encuentra el espíritu sabedor «a sí mismo», al comprenderlos como momentos del propio devenir, sino que –y eso es lo que aquí interesa– él se conoce también en el contenido absoluto, en el Dios de la religión; se conoce –digo– «a sí mismo», es decir, el saber acerca de lo absoluto es realización de mí mismo, pero a la vez es realización de lo absoluto, que en mi «saber absoluto» ha de llegar hasta sí mismo, y realizarse y manifestarse como espíritu. Esto no es posible en el espíritu finito individual (de un hombre). Por eso, Hegel hace referencia a toda la historia del «reino de los espíritus». Esa historia es «el devenir sabedor, que se comunica a sí mismo: el espíritu enajenado en el tiempo» (2, 618s). Se

conservan todas «las experiencias de espíritus anteriores»; «el recuerdo las ha preservado» como «lo interior y la forma superior, en realidad, de la substancia» (2, 619). El saber absoluto como «el espíritu que se sabe como espíritu» (2, 260) es la meta de la historia, pero de la «historia verdaderamente comprendida» (*ibid.*); según las palabras finales de la *Fenomenología del espíritu*, es «el 'Gólgota' del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el cual él sería el solitario inanimado; tan sólo del cáliz de ese reino de los espíritus rebosa para él su infinitud» (*ibid.*) –estas palabras finales proceden (con una ligera modificación) de la última estrofa del poema de Fr. Schiller titulado *Die Freundschaft* («La amistad»)–.

Aquí no cabe duda: lo absoluto tiene que llegar hasta sí mismo en seres espirituales finitos y en la historia de ese «reino de los espíritus» para convertirse en «espíritu absoluto». El saber de lo absoluto acerca de sí mismo, comprendido como el saber-se de lo absoluto mismo, y lo absoluto, mediatizado por el espíritu finito, es lo que llega a ser «espíritu absoluto»: como «Dios en devenir», que no se halla al comienzo, sino al final de la histórica autocomunicación de Dios. Este resultado de la *Fenomenología del espíritu*, que difícilmente podrá entenderse de otra manera que no sea panteísta, es el que ofrece el enfoque desde el cual es posible la «ciencia absoluta» de Hegel.

d) *La ciencia de la lógica*

Desde el «punto de vista» del saber absoluto, Hegel desarrolla todo su sistema, que él construye en tres etapas: ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Es cierto que sólo pudo desarrollar extensamente la parte primera y fundamental del sistema como *Ciencia de la lógica* (1812-1816), y que sólo consiguió exponer la totalidad del sistema de una forma más concisa en la *Enciclopedia*. Nos detenemos primeramente en la lógica, que no sólo quiere ser lógica formal, sino también (en el sentido de Kant) lógica trascendental, mas no sólo lógica subjetiva de las formas del pensar, sino también lógica objetiva de las formas del ser, lógica absoluta, que es a la vez metafísica y doctrina acerca de Dios.

Esta lógica, como «ciencia pura [...], presupone la liberación de la oposición de la conciencia» (4, 45), es decir, el resultado de la *Fenomenología del espíritu*. La ciencia pura (en el sentido de Kant: libre de experiencia) contiene –para Hegel– «el pensamiento, por cuanto éste es precisamente hasta tal punto la cosa en sí misma, o por cuanto la cosa

en sí misma es hasta tal punto el pensamiento puro» (*ibid.*). La verdad ha recibido hasta tal punto la «forma del sí-mismo» (2, 610) que «el ente en sí y para sí es concepto consciente, pero el concepto consciente es, como tal, el ente que es en sí y para sí» (4, 45). Mientras que según Kant el saber acerca de la cosa sigue siendo mero «fenómeno» [o «manifestación»] y no llega hasta la «cosa en sí», aunque la presupone –cosa que para Hegel es un escándalo de la filosofía–, vemos que para éste la cosa captada en el pensamiento, comprendida por el espíritu, es lo verdaderamente real. En ello se pone no sólo el ser-en-sí, sino también el ser-para-sí de la cosa: el «ente en sí y para sí» (*ibid.*).

Desde este punto de vista, el pensamiento, en un movimiento puro pero dialéctico, es capaz de desarrollar un sistema de categorías o de puras determinaciones del pensamiento que no sean únicamente modos de pensar del sujeto finito (Kant), ni tampoco sólo modos de ser del objeto finito (Aristóteles), sino que –superando ambas cosas– sean categorías absolutas, modos de ser y de pensar a la vez, en las que lo absoluto se despliega a sí mismo. Con esto Hegel se alza ya al comienzo de la lógica con la pretensión de «comprender» plenamente lo absoluto mismo, según declara él expresamente: «La lógica, según esto, hay que entenderla como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro»; y continúa elevando esta pretensión hasta el grado sumo (en texto impreso en forma subrayada): «Este reino es la verdad, tal como ésta es en sí misma y para sí misma, sin nada que la oculte». Y esto quiere decir «que este contenido es la representación de Dios, tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (4, 45s).

Tendremos que preguntarnos aquí si la lógica de Hegel logra lo que pretende, y hasta qué punto lo logra, y si llega a un «concepto» de Dios. Hegel, en un pensamiento ingeniosamente especulativo, problemáticamente dialéctico, desarrolla un sistema de categorías absolutas en la triple etapa del ser, la esencia y el concepto, recogiendo a su manera todos los conceptos y problemas fundamentales de la lógica y de la metafísica. Pero no se habla de Dios como de lo absoluto mismo. Incluso al final, donde Hegel llega al supremo concepto de la «idea absoluta», habla, sí, de personalidad, del «concepto que como persona [...] es subjetividad átoma», pero que «en su otro tiene como objeto su propia objetividad [...]; sólo la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma, y toda la verdad» (5, 327s).

Pero ¿qué significa esto? ¿Se piensa tan sólo en la «idea» de una personalidad espiritual? ¿Dónde y cómo está realizada: en Dios como en el absoluto comprendido personalmente; o en el espíritu finito del hombre, que en el «saber absoluto» llega a la verdadera personalidad?

En el sentido de Hegel, lo uno en lo otro, porque lo absoluto llega a sí mismo en el saber del espíritu finito y de su historia, y en ese saber llega a ser personalidad.

Estas preguntas quedan en suspenso en Hegel, convirtiéndose más tarde en motivo de interpretaciones opuestas. Causa decepción que Hegel, al final de la lógica, después de haber llegado a la «idea absoluta», no tenga nada más que decir en cuanto a su contenido. Él trata todavía extensamente acerca del «método», de la ley formal de la dialéctica, de tal manera que parece que su absoluto, incluso como «idea absoluta», no sea en el fondo otra cosa que la ley dialéctica, es decir, el poder y fuerza absolutos del automovimiento y autodesarrollo dialécticos, de lo cual brota todo lo demás como «mediación de la inmediatez».

En esto es acertada la crítica del Schelling de los últimos tiempos. La lógica de Hegel es «pura ciencia racional *a priori*», que en el pensamiento puro proyecta únicamente categorías de lo posible, pero que no llega hasta la realidad, es decir –según Schelling–: filosofía puramente lógica y, por tanto, negativa; no es filosofía positiva. Además, sólo puede representarse a Dios (lo absoluto) en la idea pura, aunque absoluta; pero no puede conocerlo como realidad. ¿Se trata, por tanto, de una recaída en Kant?

e) *El sistema total*

De una forma mucho más concisa que su lógica expone Hegel su sistema total en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg 1817), que refunde después en forma muy extensa (Berlín 1827 y 1830). Se encuentra desarrollada en la triple etapa (nuevamente dialéctica): 1) La lógica como la idea en sí misma; 2) su procesión hacia la alteridad: filosofía de la naturaleza; y 3) su retorno a sí misma: filosofía del espíritu.

En la primera parte Hegel recoge de nuevo el contenido de la lógica, ahora en la denominada «lógica menor». En la segunda parte desarrolla la procesión de la idea absoluta hacia su otro, hacia el *medium* de la naturaleza, el espacio y el tiempo. Atestigua en todo ello, basándose también en la filosofía de la naturaleza de Schelling, una comprensión final de la naturaleza, pero a la vez atestigua que lo absoluto tiene primero que «realizarse» en la alteridad, tiene que pasar del ser puramente «ideal» al ser «real». Finalmente, en la tercera parte Hegel muestra cómo lo absoluto, desde esa esfera del ser-fuera-de-sí, ha de retornar a sí mismo: en la conciencia del espíritu finito y de su historia, donde madura el saber acerca de Dios y se consuma en el «saber

absoluto». Aquí Hegel recoge muchos contenidos de la *Fenomenología del espíritu*; allí eran la introducción al pensamiento puro, aquí serán la consumación del mismo; pero con igual resultado: que el absoluto tiene que realizarse a sí mismo por medio de la negación de sí mismo en el salir hacia la alteridad; ha de llegar a sí mismo en la conciencia del espíritu finito, y tan sólo en su «saber absoluto», como «espíritu absoluto», ha de llegar a ser Dios: un Dios en devenir, que no se halla al comienzo sino al final de la automediación en el otro.

La triple etapa del sistema hegeliano corresponde al esquema neoplatónico que hallamos en Proclo: lo uno primordial en sí mismo (*monē*), su procesión (*prohodos*) y su retorno (*epistrophē*), es decir, en un acontecer cíclico de la automediación del origen. No cabe duda de que esto influyó en Hegel, pero sí es dudoso cómo lo entendió él, principalmente en lo que respecta a Dios.

f) *La religión*

Hegel muestra ya en sus escritos de juventud un interés especial por la filosofía de la religión. También en la *Fenomenología del espíritu* la religión tiene una elevada relevancia como nivel supremo de la conciencia, antes de que se alcance el saber absoluto. Estos aspectos ciertamente quedan pospuestos en el sistema global (*Ciencia de la lógica* y *Enciclopedia*), pero luego reaparecen claramente en primer plano en los ciclos de lecciones de Berlín sobre «Filosofía de la religión». En todo ello Hegel quiere comprender filosóficamente no sólo el fenómeno total de la religión, sino en especial la religión cristiana. Ésta es para él la «religión absoluta», porque es religión «revelada». Hegel la profesa y presenta su filosofía como interpretación de la doctrina cristiana. En este aspecto también él se aproxima –de manera parecida a como lo hacen Fichte y Schelling– al cristianismo, pero quiere suprimir [= «sublimar»] la fe cristiana en un saber que comprenda filosóficamente.

Si este esfuerzo por la comprensión de Dios lleva realmente más adelante, es algo que vamos a tratar de esclarecer en tres cuestiones principales, que en palabras clave son: Trinidad, Infinitud y panteísmo.

1) La Trinidad

Un puesto central en la relación de Hegel con el cristianismo lo tiene su interpretación de la doctrina específicamente cristiana acerca de la Trinidad de Dios. En la antigua edición completa de las obras de Hegel (1832-1845, igualmente en H. Glockner), la «religión absoluta» es pre-

sentada trinitariamente: como reino del Padre, reino del Hijo y reino del Espíritu (Gl. 16). Parece ser que esta estructuración procede de Ph. Marheineke, «hegeliano de derechas», quien tuvo que preparar la filosofía de la religión para la edición de las obras completas. Si se trata de una estructuración auténtica y si tiene ese peso, es algo que se discute, dado el difícil estado en que se hallan los textos (unos son manuscritos, otros dictados y otros finalmente son apuntes). Pero lo cierto es que Hegel se refirió a la doctrina de la Trinidad, a fin de exponerla «dialécticamente» en el sentido en que él la entendía. Y así, Hegel es para algunos el filósofo de la Trinidad; con qué derecho, ahí está la cuestión.

Hegel expone la Trinidad de Dios como proceso dialéctico de su autocomunicación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en todo ello se mezclan en una unidad motivos que son completamente distintos en cuanto a su índole y procedencia:

–El pensamiento dialéctico en tesis, antítesis y síntesis procede directamente de Kant (y Fichte) como método del pensar, pero Hegel lo eleva a método absoluto.

–Detrás de ello se encuentra la tríada del pensamiento neoplatónico (Proclo): lo uno en sí, su procesión hacia el mundo y su retorno a sí mismo, expuestos por Hegel como autocomunicación de lo absoluto en el otro.

–Esta tríada es expuesta ulteriormente en el sentido de la doctrina cristiana de la Trinidad: de la Trinidad de Dios en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Mas esto no significa sólo que la tríada neoplatónica es interpretada trinitariamente, sino también que la Trinidad cristiana se entiende como proceso triádico de la autocomunicación dialéctica de Dios.

De ahí se derivan algunos problemas que incluso desde una perspectiva cristiana no siempre se ven con suficiente claridad; los expondremos aquí en palabras clave.

–En Hegel, la tríada se reduce en el fondo a una díada: Padre e Hijo, lo Uno y su Otro, en el cual Aquel llega a sí y se convierte en Espíritu. El Espíritu no es un Tercero de igual valor, sino la unidad de lo Uno con lo Otro como supresión de la oposición: «Lo Último es lo Primero» (cf. *Die absolute Religion* [«La religión absoluta»], edic. de G. Lasson [1929], 72), en el sentido de la «Inmediatez mediatizada» de la que habla Hegel.

–La tríada (o díada) no significa en Hegel Personas divinas. Él rechaza decididamente el predicar de Dios (lo Absoluto) el concepto de persona o de personalidad, pues este concepto pertenece a la represen-

tación y permanece limitado a la finitud: «Una relación ingenua, una forma ingenua» (*ibid.* 61s, 71s). Pero, aun sin el concepto de persona, no hay tampoco maneras distintas de subsistencia (o hipóstasis) de Dios, sino únicamente «momentos» (o *modi*) en el acontecer de la autocomunicación divina. Expresándolo en teología trinitaria, diríamos que se trata, a lo sumo, de un modalismo de la tríada en Dios.

–Esto afecta de manera todavía más fundamental a la comprensión de Dios mismo. Si la Trinidad se entiende como proceso de autoconstitución de Dios en el mundo, en el espíritu finito y en su historia, entonces se plantea la cuestión acerca de quién o qué era ese Dios «anteriormente», en sí mismo. Para decirlo con las palabras del mismo Hegel: «en su propia esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (Gl. 4, 46). Ésta es precisamente la cuestión que L. Feuerbach plantea, indiscutiblemente partiendo con alguna consecuencia del pensamiento de Hegel: si Dios «llega a ser» Dios únicamente en el hombre, en su conciencia y en su historia, ¿por qué seguimos hablando de Dios? ¡Hablemos igualmente del hombre y sólo del hombre: *homo homini deus*!

Esto no tiene que ver con la intención de Hegel en sus últimos tiempos: él se sentía desconcertado por la interpretación que hacían «los de izquierdas», y se confesaba más partidario de la interpretación de «los de derechas» entre sus seguidores. Sin embargo, se plantea la cuestión acerca del *status* ontológico de la idea pura, que ha de realizarse tan sólo en el otro. ¿Qué valor de realidad tendrá entonces Dios «en su esencia eterna», si además se toma en serio el «saber absoluto», que quiere suprimir la dualidad de sujeto y objeto, y que con ello quiere mezclar también el contenido absoluto de la religión entreverándolo en el acto del saber? Son dos preguntas de importancia central, pero que permanecen sin resolver en el crepúsculo del pensamiento dialéctico.

2) La infinitud

Es igualmente importante la cuestión acerca de la infinitud de Dios. Hegel ya la aborda en la lógica, y trata de resolverla mediante la dialéctica de lo finito y lo infinito. Si lo infinito se representa como algo que está más allá de lo finito, entonces lo uno tiene su límite en lo otro, lo infinito es «finitizado». Si se quiere ir más allá aún, pero permaneciendo siempre más allá de los límites de lo finito, entonces se encuentra uno en un «progreso infinito» que nunca alcanza verdaderamente lo infinito: según Hegel, una «mala infinitud» (4, 164). Lo infinito puede pensarse sólo como unidad de sí mismo y de su negación, como unidad

de lo *infinito* y de lo *finito*, es decir, como devenir infinito, en el cual lo infinito se realiza y despliega en sus momentos finitos. Únicamente esto sería «infinitud verdadera» o «afirmativa» (4, 165ss), derivada consecuentemente del principio de la identidad de la identidad y la no-identidad; en este caso, de la unidad de lo infinito y lo finito.

Que Hegel sigue aferrado a ello se ve por la última versión de la *Enciclopedia*, donde retorna esa misma dialéctica de la infinitud «mala» (o negativa) y la infinitud «verdadera» (o afirmativa). Aquí sólo formularemos una pregunta: ¿No será esta última una infinitud igualmente «mala», porque ha de realizarse en un *progressus in infinitum* del autodespliegue de lo absoluto, pero sin llegar a la «verdadera» infinitud de Dios, es decir, a la infinitud absoluta y actual de Dios? Por esta razón se suscita con tanta mayor fuerza la ulterior pregunta acerca del panteísmo de Hegel.

3) ¿Panteísmo?

Ya en vida, Hegel fue acusado de panteísmo. Él se defiende contra esta acusación: no quiere ser panteísta. Hegel entiende por panteísmo que la totalidad de las cosas de este mundo «es» Dios. Este mundo sería un mundo divino, incluso Dios mismo; no existiría ningún otro Dios (cf. G. Bruno). Hegel rechaza decididamente tal panteísmo: las cosas finitas del mundo no son Dios, sino que Dios solo es la única realidad verdadera, en la que todas las cosas «desaparecen» y quedan «suprimidas» en su singularidad autónoma (cf. Gl. 15, 110s).

Ya se diga que este mundo es Dios, o bien que este mundo no es nada, suprimido y sublimado como está en la realidad única de Dios –en una palabra: «El mundo es Dios» o «Dios lo es todo»–, la diferencia no es grande. En el primer caso, Dios desaparece «bajo» este mundo; en el segundo, el mundo se eleva «hasta» llegar a ser Dios. En ambos casos no se salvaguarda ninguna diferencia óntica última entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito.

Sin embargo, para hacer justicia a la diferencia de las concepciones, algunos (en contraste con el panteísmo) hablan de pan-en-teísmo, es decir, todo es «en» Dios. Esto puede significar que Dios (o lo absoluto) es «más» que este mundo, pero que todo es en Dios, aunque no se identifique con él, es decir, que todo es en identidad, no total sino parcial, con Dios. En este sentido, tampoco Spinoza es panteísta, sino panenteísta, ya que Dios es infinitamente más que este mundo. Hegel sobrepasa en este aspecto a Spinoza, porque Hegel pretende que en el «saber absoluto» hay una comprensión adecuada de lo absoluto.

En la controversia acerca del panteísmo de Hegel, hay otros que hablan, a su vez, de panlogismo. Esto es correcto, porque Hegel entiende todo el acontecer del mundo como un proceso lógico-dialéctico de pensamiento. Sin embargo, con esto se elude el problema; la cuestión sigue siendo si ese panlogismo es precisamente un panteísmo o no lo es. Puede que no sea más que disputar acerca de palabras que dicen bien poco. Lo cierto es que el pensamiento de Hegel tiene un rasgo fundamental que es claramente panteísta, pero no en el sentido de una identidad simple (Hegel diría: de una identidad ingenua o abstracta), sino de una «identidad dialéctica», que él mismo formuló –de manera sumamente nítida– como «identidad de la identidad y de la no-identidad».

g) *La crítica que Schelling hace de Hegel*

Schelling formuló pronto (y no sólo en sus últimas obras) graves objeciones contra Hegel. Le acusa de haber aceptado únicamente su antiguo punto de vista (de Schelling) –el sistema de la identidad– y de aferrarse al mismo, aunque él (Schelling) lo había sobrepasado ya con mucho. Es exacto que Hegel partió de allí y que, partiendo de ese punto de vista y a su manera, es decir, mediante el pensamiento dialéctico, desarrolló su propio sistema.

Ahora bien, en contra de esta dialéctica de Hegel objeta Schelling (lo mismo que harían más tarde F. A. Trendelenburg y otros) que esa dialéctica no lleva adelante el pensamiento. Cuando Hegel «exacerba» toda oposición haciendo de ella la contradicción lógica, entonces la negación de A da como resultado un no-A, pero nunca un determinado B. Tampoco la llamativa «supresión» [o «sublimación»] de Hegel, que es bien ambigua, hace que se avance más. Por eso, la dialéctica podría servir, sí, para la (posterior) descripción e interpretación, pero no valdría como principio de deducción (apriorística). Los contenidos de la experiencia y también los del trascurso de la historia podría uno interpretarlos como procesos dialécticos, pero nunca como algo de lo que pueda deducirse otra cosa con necesidad lógica. Puesto que Hegel lo hace, todo su sistema es filosofía «negativa» de esencias lógicamente posibles, y no filosofía «positiva» de la realidad. Hegel mismo conoció este carácter lógico, cuando hizo de la metafísica una «ciencia de la lógica». También esta objeción es en principio correcta, hasta tal punto que Hegel integra la experiencia y también la historia, aunque trata de comprender esta última a partir de una necesidad lógico-dialéctica.

Sin embargo, en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios, lo más importante objetivamente es la crítica que plantea Schelling de la concepción de Hegel acerca de la Trinidad divina. Si a la Trinidad se la entiende como un proceso de la «autocomunicación» de Dios (lo cual puede entenderse completamente en un sentido correcto), entonces el Dios infinito nunca podrá «comunicarse» a sí mismo adecuadamente en el mundo finito ni tampoco en el espíritu finito. Por el contrario, precisamente esa comunicación de Dios en el mundo y en el tiempo, por medio de la creación, la redención y la consumación, presupone una autocomunicación trascendente, eternamente intradivina, «antes del mundo» y «antes de todo el tiempo». Eso lo acentúa Schelling en contra de Hegel, desde *Las edades del mundo* hasta su filosofía de los últimos tiempos; pero al final Schelling, en la *Filosofía de la revelación*, casi retorna de nuevo a Hegel, cuando piensa que desde un principio la tríada se halla sólo «en potencia» en Dios, que habría de realizarse en el acontecer del mundo, y que sólo «al final de la creación» estaría consumada como un Dios en tres personas. Schelling, durante decenios, lucha con Hegel por buenas razones filosóficas y teológicas, pero al final no puede superarlo claramente.

h) *Repercusiones*

De la escisión dialéctica que existe en el pensamiento de Hegel se sigue el que, ya durante su vida y principalmente después de su muerte, se estableciera una separación entre hegelianos de derechas y hegelianos de izquierdas. Los primeros quieren interpretar a Hegel en un sentido tradicionalmente cristiano, y consiguen con ello alguna influencia en la teología. Entre ellos habrá que mencionar a G. A. Gabler, K. F. Göschel, Ph. Marheineke, etc. Los segundos, conocidos por aquel entonces con el nombre de «jóvenes hegelianos», le interpretan en un sentido radicalmente ateo, como ocurre principalmente con L. Feuerbach y K. Marx. Volveremos sobre ellos. Hegel mismo, durante los últimos años de su vida, se declaró claramente a favor de la interpretación «de derechas», y afirmó estar de acuerdo con ella. No obstante, la «izquierda» fue históricamente mucho más poderosa, por medio de Marx y de las consecuencias que él originó.

A pesar de todo, y no sólo entre los seguidores de Hegel, hubo un idealismo de última hora que trató de asociar los objetivos fundamentales del pensamiento idealista con la fe en Dios, entendida en sentido cristianamente teísta. Así sucedió con Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), el hijo de Johann G. Fichte, y también con Karl Chris-

tian Friedrich Krause (1781-1832), quien influyó de manera considerable, principalmente en el ámbito hispano (dando origen a lo que se llamó el «krausismo»). Esto y otras cosas muestran que el pensamiento idealista, aunque no estuviera estrictamente ligado a un sistema, a partir principalmente de Hegel se convirtió en un importante factor en la vida intelectual de la época, que ha seguido influyendo en muchos aspectos hasta nuestros días.

6. *En el entorno del idealismo y del romanticismo*

Durante ese tiempo agitado hubo fuerzas intelectuales que no se adherían plenamente a Hegel, sino que, por impulsos idealistas pero también por impulsos románticos, escogieron otros derroteros. Prescindiendo de la crítica realizada por Schelling contra Hegel (que por aquel entonces tuvo poca influencia), escogeremos, entre otros muchos, algunos pensadores que llegaron a ser importantes en lo que respecta a la cuestión acerca de Dios: Schleiermacher, Schopenhauer y Kierkegaard.

a) *Schleiermacher*

Friedrich E. D. Schleiermacher (1768-1834) fue contemporáneo de Hegel (nació antes que él y falleció después). Teólogo y filósofo protestante, vinculado al romanticismo, piensa totalmente a partir de la fe religiosa. Cuando él fundamenta la religión en un sentimiento de «absoluta dependencia» del Todo y de Dios, ese sentimiento religioso no se entiende en un sentido puramente irracional, sino como una experiencia fundamental que afecta al hombre entero. Con ello Schleiermacher se vuelve contra una reducción de lo religioso al conocimiento racional (Spinoza) o al querer moral (Kant). En contra de esto, quiere preservar la índole y el valor propio de lo religioso. Detrás de todo se halla la idea de que la experiencia religiosa personal tiene que preceder a un pensamiento puramente racional, y ha de dirigirlo y abarcarlo. Schleiermacher influirá, sin embargo, suscitando una filosofía irracional en la teología protestante (desde A. Ritschl hasta R. Otto, etc.).

La totalidad de la vivencia religiosa es concebida por Schleiermacher como la absoluta unidad de lo real y de lo ideal, cuya dualidad no se disgrega sino en el mundo finito. En ello sigue el sistema de la identidad de Schelling, pero sin compartir su panteísmo. En tiempos más recientes, Schleiermacher fue también importante como fundador de una hermenéutica filosófico-teológica (W. Dilthey, R. Bultmann, H.-G. Ga-

damer, etc.), aspecto en el que aquí no nos adentraremos. Con seguridad podemos afirmar que Schleiermacher fue un testigo del pensamiento religioso, pero también del pensamiento filosófico acerca de Dios.

b) *Schopenhauer*

Enteramente distinto fue Arthur Schopenhauer (1788-1860), cuyas obras, escritas con gran destreza literaria, por medio del pesimismo y de la crítica del mundo hablan según el espíritu de su época y ejercen una importante influencia, también en Nietzsche y en su crítica de la religión e incluso en la filosofía existencial.

Schopenhauer procede de Kant. También para él, al conocimiento se le proporcionan sólo fenómenos subjetivos, condicionados por las formas apriorísticas del espacio y del tiempo, así como por las categorías del entendimiento, que él reduce, no obstante, a vinculaciones causales de representaciones sensitivas. A pesar de todo, la realidad es accesible para nosotros, pero no en el conocimiento teórico, sino en el querer y experimentar prácticos. Nosotros nos experimentamos a nosotros mismos como voluntad. Por ésta no se entiende sólo una voluntad espiritual libre, sino también todo tender y apetecer, todo sentir, amar y aborrecer. Esta voluntad es nuestro ser. El propio cuerpo es una objetivación de la voluntad. Esta idea de que el ser es voluntad se aplica a la totalidad de la realidad. Las fuerzas y leyes de la naturaleza, todo su acontecer, son manifestaciones de una voluntad, pero que sólo en el hombre llega a la conciencia. Sin embargo, es una voluntad completamente ciega, una oscura pulsión instintual, que siempre permanece insatisfecha y es imposible de satisfacer. La razón del mundo –expresado con toda acritud en contra del idealismo– no es un principio espiritual, no es una razón que planee y ordene con sentido, o un espíritu absoluto (Hegel), sino una pulsión ciega que actúa sin sentido y sin meta, una pulsión irracional de la voluntad. Eso no es Dios; la cuestión acerca de Dios no puede plantearse ya con sentido.

Íntimamente relacionado con esto se encuentra el elemento profundamente pesimista del pensamiento de Schopenhauer. El mundo no es el mejor de los mundos (Leibniz), sino el peor de todos los mundos posibles, un mundo absurdo de sufrimientos y plagas, una «palestra de seres atormentados y angustiados». El camino para salir de él lo ve Schopenhauer en la evasión del mundo y en la negación de la vida, en renegar de la propia voluntad en un ascetismo hostil al mundo, lo cual se aproxima a la tendencia al «nirvana» en el budismo, en el que Schopenhauer piensa reconocer también la genuina esencia del cristianis-

mo –equivocándose por completo con ello–. Sin embargo, esto no es producto de un profundo pensamiento filosófico, sino más bien expresión de la amargura personal y de la desavenencia con el mundo. De ahí también el intenso y despreciativo rechazo del pensamiento racionalista e idealista. Pero había que mencionar aquí a Schopenhauer, porque ejerce una gran influencia y prepara el camino para el nihilismo y el ateísmo.

c) *Kierkegaard*

De nuevo es completamente distinto el danés Søren Kierkegaard (1813-1855). Estudia teología en Copenhague, se ocupa detenidamente de Hegel, escucha todavía en Berlín las lecciones del Schelling de sus últimos tiempos, pero queda profundamente decepcionado por su «palabrería»; posteriormente, de regreso ya a su patria, desarrolla una abundante actividad como escritor filosófico y religioso y como crítico de la cultura y de la vida eclesial.

Kierkegaard se vuelve decididamente contra Hegel –y contra todo el idealismo– porque éste suprime al individuo y lo sumerge en un acontecer universal y necesario; lo entiende como «momento» de la evolución de lo absoluto, y con ello no hace justicia al valor propio, a la libertad y al destino del individuo. Todo lo condensa Kierkegaard en el concepto de «existencia», que no sólo significa *Dasein* (*existentia*), sino también la totalidad concreta del hombre individual, tal como él se experimenta y se entiende a sí mismo. Con ello, el pensamiento enteramente antropológico de Kierkegaard se convierte en el origen de la posterior filosofía existencial, aunque esta última hace caso omiso casi siempre del genuino interés de Kierkegaard por la dimensión religiosa, que para él es decisiva.

Kierkegaard no desarrolla una doctrina sobre Dios, pero quiere que toda su filosofía conduzca a la fe, pues únicamente en la fe el hombre puede encontrarse a sí mismo. El ser del hombre significa «existencia ante Dios». Para caracterizar este concepto mencionaremos tan sólo la ley de las tres etapas, que Kierkegaard desarrolla en varios escritos (*Enten-Eller* [«O lo uno o lo otro»; 1843]; *Frygt og Baeven* [«Temor y temblor»; 1843]; *Philosophiske Smuller* [«Migajas filosóficas»]; *Stadier pa Livets* [«Etapas en el camino de la vida»; 1845] y otras).

La primera es la etapa «estética», en la que el hombre permanece referido inmediatamente a sí mismo, y busca en el placer y el disfrute, así como en la vivencia artística –por ejemplo, en la vivencia musi-

cal– la satisfacción de su anhelo. La inmediatez de la existencia estética tiene que fracasar, porque no proporciona un sentido pleno. Conduce a la «paradoja» del placer y de la desesperación.

Por encima de ella se alza la etapa «ética», en la cual el hombre conoce su libertad pero también su responsabilidad singularísima. El sentido de la vida se halla ante la exigencia infinita de superar lo finito y de volverse, no obstante, de nuevo a la finitud de las tareas de la vida. De esta manera el hombre se encuentra de nuevo en una contradicción. Es la «paradoja» de la pretensión infinita y de la limitación finita, del deber ser y del poder, que por las propias fuerzas no es capaz de corresponder a la exigencia infinita. Así que también la existencia ética tiene que fracasar y conducir a la desesperación.

La solución o redención la aporta únicamente la etapa «religiosa», en la que el hombre renuncia a sí mismo y en la fe se entrega únicamente a Dios. Tan sólo en esa fe y confianza es posible la genuina realización de la existencia humana, no sólo por parte del hombre, sino también por parte de Dios. También en esta etapa se da una paradoja: el que yo me encuentre a mí mismo únicamente en el Otro, en la fe, que Kierkegaard siente como un irracional «salto sobre el vacío». Pero sólo en ella me encuentro a mí mismo y encuentro el sentido de mi existencia.

En el fondo de todo se halla el hecho de que Kierkegaard contempla al hombre bajo aspectos predominantemente negativos: lo ve en la culpa y en el pecado, en la impotencia y en el desgarramiento, en la angustia y en la desesperación, situado en un mundo paradójico y que aparece como absurdo. Este pesimismo depresivo (de manera parecida a como vemos en Pascal) se puede redimir únicamente por medio de la fe en Dios. Sin embargo, en Kierkegaard la fe no está comunicada racionalmente y fundamentada filosóficamente, sino que se trata de un salto ciego hacia la oscuridad –siguiendo en esto e intensificando más todavía la doctrina protestante de la fe (*fides fiducialis*)–. Aunque también en Kierkegaard se observa claramente un rasgo subjetivista e incluso individualista, sin embargo su pensamiento –incluso filosóficamente– da un testimonio existencial de la fe en Dios.

La influencia de Kierkegaard aumentó cuando sus obras se publicaron en traducción alemana (desde 1909). Pero entonces fue considerado a menudo –y con razón– como el polo opuesto de Nietzsche. Ambos se interesan por el hombre concreto, con una agudísima crítica de la cultura de su época. No obstante, dice Kierkegaard: El hombre encuentra el sentido de su existencia únicamente en la fe en Dios y en el hecho de tomar radicalmente en serio al cristianismo. Por el con-

trario, Nietzsche afirma: El hombre no llega a ser plenamente hombre, sino cuando se desliga de Dios, de la fe cristiana y de su moral, e intensifica su vida por sus propias energías hasta llegar a ser el superhombre. El primero ve el sentido de la existencia en el existir ante Dios; el segundo lo encuentra en la vida sin Dios y contra Dios.

Ambos abordan el problema fundamental de la filosofía del siglo XX. Ambos influyen ampliamente, sobre todo en la filosofía de la existencia, mas también en otras corrientes intelectuales hasta nuestros días.

7. *Visión retrospectiva*

El medio siglo que trascurre desde la *Crítica de la razón pura* (1787) de Kant hasta la muerte de Hegel (1831) y con posterioridad a ella, fue una época de pensamiento especialmente intenso e intelectualmente fecundo: un pensamiento dirigido por la pretensión titánica de llegar ahora o nunca hasta lo absoluto y de comprenderlo. En esta época resalta especialmente Hegel como sistematizador del idealismo. Pero Fichte, Schelling y otros siguen sus propios caminos, que también son merecedores de atención.

Ahora bien, es común a todos ellos la importancia central de lo absoluto, es decir, lo que les interesa en último término es la cuestión acerca de Dios. También es común a ellos algo que en la mayoría de los casos pasa inadvertido o no quiere verse, a saber, que todos ellos, cada uno a su manera y por el propio camino de su pensamiento, desarrollen sus ideas teniendo a la vista la fe cristiana en Dios. Esto se aplica al Fichte de los últimos tiempos, e igualmente a Schelling, quien declara profesar una «filosofía cristiana». Y también se aplica a Hegel, que pretende comprender el cristianismo como «religión absoluta». La comprensión cristiana de Dios principalmente marca su impronta sobre el idealismo tardío, e igualmente sobre Schleiermacher, sobre Kierkegaard y –en sentido crítico– también sobre Schopenhauer y otros. En todas las luchas posteriores en torno a la fe en Dios o al ateísmo se trata del Dios de la fe cristiana.

No obstante, subsiste la cuestión de saber hasta qué punto el idealismo llega hasta ese Dios. Permanece activo un rasgo panteísta de origen neoplatónico y por influencia de Spinoza. Fichte y Schelling lo fueron superando cada vez más, mientras que Hegel, aunque no quería ser panteísta, desarrolló su propio sistema a partir de ese espíritu. Es un pensamiento grandioso y genial, que sin embargo permanece estancado en la escisión dialéctica y se convierte en el comienzo de las luchas que van a seguir a continuación en favor o en contra de la fe en Dios.

7

EL PENSAMIENTO ALEJADO DE DIOS

Desde la Ilustración se va difundiendo en el pensamiento de los siglos XIX y XX una repulsa hacia Dios que llega hasta la lucha contra la fe en Dios. Se quiere explicar el mundo excluyéndole; el hombre pretende «liberarse» de Dios, a fin de ser él mismo el dueño y señor del mundo. El «ateísmo» tiene muchas formas y motivos, desde el ateísmo teórico hasta el práctico. En cualquier caso, si se propugna fundamentalmente, el ateísmo significa una fuerte ruptura en la historia de las ideas de Occidente, una interrupción de la tradición y una violenta apertura –¿hacia dónde?–.

La historia de la filosofía había estado orientada siempre por la cuestión de lo que se pensaba acerca de Dios. La filosofía griega es una única búsqueda de Dios, que alcanza ya una elevada comprensión acerca de él. El pensamiento cristiano de la Antigüedad tardía y de la Edad Media se halla bajo el signo de la fe bíblica en Dios, una fe que ha de ser fundamentada y desarrollada y que consigue grandes logros del pensamiento. También los filósofos más importantes de la Edad Moderna mantienen, casi en su totalidad, la fe en Dios. Para ellos, Dios es incluso el fundamento y el punto cardinal de su correspondiente sistema, el cual, sin Dios, se vendría abajo, como vemos en el pensamiento de Descartes, de Spinoza y de Leibniz e incluso (a su manera) en el de Kant, pero también lo vemos en el pensamiento del Fichte de los últimos tiempos, en el de Schelling y en el de Hegel. Hume, por el contrario, se encuentra ya al comienzo de la crítica de la religión, la cual, a través de la Ilustración francesa, conduce al positivismo y, como consecuencia del mismo, al materialismo y al ateísmo.

1. *Formas de ateísmo*

El ateísmo, defendido por principio, significa la negación de la existencia de Dios. Se halla así en viva oposición a la filosofía del es

píritu, propugnada por el idealismo de su época, y sobre todo en oposición a toda forma de pensamiento y fe religiosos. El ateísmo es un concepto negativo: la negación de Dios. Como negación que es, se determina por aquello que niega. Presupone ya un concepto o una representación de Dios, cuya realidad niega. El ateísmo «moderno» (de los siglos XVIII al XX) aparece y vive dentro del espacio cristiano. Así como toda la filosofía de la Edad Moderna tiene como trasfondo la fe cristiana, así sucede también con el ateísmo más moderno. Cuando niega a Dios, se está refiriendo al Dios de la fe cristiana. Es en este sentido (por paradójico que parezca) un ateísmo «cristiano», es decir, un ateísmo que vive en el espacio vital y bajo las condiciones de la fe cristiana, pero en contradicción con su Dios.

La cuestión, sin embargo, es saber cómo el ateísmo entiende o malentiende a ese Dios. Hemos de tomar totalmente en serio al ateísmo y considerarlo como un deslinde negativo. Permite ver claramente cómo no puede uno pensar o representarse a Dios o a lo divino, y cómo no se le puede tampoco impugnar, sin errar ya por principio en lo que se entiende por «Dios». En el fondo de todas las formas de ateísmo hay una imagen cercenada o distorsionada de Dios, que exige el rechazo. La ocasión para ello la proporcionan a menudo los creyentes mismos, por tener una comprensión de la fe que suscita o sugiere representaciones unilaterales, si no ya erróneas, acerca de Dios. El ateísmo descubre lo absurdo de tales representaciones, aunque estén bien intencionadas, y fuerza a elaborar un pensamiento filosófico que esclarezca esas interpretaciones erróneas y trate en cambio de desarrollar la comprensión debida acerca de lo que se piensa propiamente cuando se habla de Dios.

A consecuencia de la Ilustración se va desarrollando un pensamiento que conduce a lo que hoy día se puede denominar ya como el «ateísmo clásico» del siglo XIX. Se trata de un ateísmo teórico, que intenta acreditarse científica y filosóficamente. Hoy día puede considerarse anticuado –apenas existe ya un ateísmo teórico–, pero sigue repercutiendo de manera práctica sobre todo en la actitud vital de muchas personas. Este ateísmo teórico puede reducirse a tres formas fundamentales o motivos, los cuales se asocian y se combinan de diversas maneras. Es un ateísmo

–en el nombre de la ciencia y del progreso,
–en el nombre del hombre y de su libertad, y
–en el nombre de la sociedad y de la justicia social.

2. *En el nombre de la ciencia y del progreso*

a) *El positivismo*

Este ateísmo, que se apoya en la ciencia moderna y en su progreso, se deriva históricamente del empirismo y de la crítica de la religión efectuada por David Hume, así como del materialismo científico de la Ilustración francesa, tal como lo vemos principalmente en Julien de La Mettrie y en Paul von Holbach. Esta concepción tuvo una continuidad en el positivismo de Auguste Comte (1798-1857). Éste considera únicamente lo dado «positivamente» (es decir, empíricamente) como el fundamento del saber y de toda ciencia, pero aplica también este principio de las ciencias naturales al ámbito histórico-sociológico y establece la ley de las tres etapas: después de una etapa mítico-teológica, que trata de explicar el mundo por fuerzas sobrenaturales, viene una etapa metafísica, que reduce todo el ser y el acontecer a leyes, ideas y principios universales y necesarios; finalmente viene la etapa positiva, en la cual tiene vigencia tan sólo lo que viene dado «positivamente» y lo que, por medio de la investigación científica de carácter empírico, puede formularse como leyes universales, pero elaboradas empíricamente. Todo lo que vaya más allá de esto no tiene validez alguna.

Es curioso y casi paradójico, sin embargo, que Comte quisiera edificar sobre este fundamento una religión universal de la humanidad, e incluso una iglesia positivista con su propia jerarquía, ritos y actos de culto, formalmente según el modelo de la Iglesia católica, pero radicalmente contra la fe cristiana y contra toda fe religiosa. Esto permite ver cómo semejante ateísmo materialista no sólo se presenta como una anti-religión, sino también como una religión sustitutiva, tratando de satisfacer a su manera la necesidad de religión que el hombre siente.

b) *El materialismo*

Procedente del positivismo, hace también irrupción el materialismo, pero hay que tener en cuenta que no son la misma cosa. El positivismo, entendido en sentido estricto, expresa tan sólo un principio relativo al método: todo conocimiento científico debe limitarse a lo que viene dado positivamente, es decir, empíricamente; como tal, no formula ningún enunciado acerca de la realidad. Sí lo formula el materialismo: no existe más que el ser material, es decir, el ser que viene dado por la experiencia de los sentidos; todo ha de reducirse a ello y ha de poder explicarse por ello; no existe, por principio, ninguna realidad su-

pramaterial o suprasensible. Con esto el materialismo formula un enunciado –que en el fondo es metafísico– acerca de la realidad total, aunque no está avalado de manera puramente positivista, es decir, por los solos datos empíricos. Sin embargo, el pensamiento positivista sugiere una concepción materialista del ser. Lo uno no es lo otro, pero de lo uno procede lo otro; a menudo las fronteras son difusas.

Durante el siglo XIX un pensamiento materialista-mecanicista penetra también en el territorio de lengua alemana. Está propugnado y difundido por Carl Vogt (1817-1895), Jakob Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) y otros. Esta manera de pensar recibió también un poderoso impulso por las investigaciones de Charles Darwin (1809-1882), cuya obra principal, *On the Origin of Species* («Sobre el origen de las especies»; 1859), se publicó ya al año siguiente en traducción alemana. Mientras que Darwin presentaba su teoría de la evolución –mediante la mutación y la selección– como una hipótesis científica, sin pretender valorarla desde el punto de vista de la concepción del mundo y de la vida, es decir, sin comtemplarla, por ejemplo, en sentido materialista, sí llevaron a cabo esto con gran énfasis los partidarios del «darwinismo», que veían en esta teoría una confirmación de la concepción mecanicista y materialista del mundo y de la vida, y la convirtieron, por tanto, en la ideología de una cosmovisión. Entre ellos destacaba principalmente, en el ámbito de lengua alemana, Ernst Haeckel (1834-1919), zoólogo de Jena, con su obra *Die Welträtsel* («Los enigmas del universo»; 1899), que pretende explicar todos los misterios de la naturaleza y de la vida por medio de la evolución ascendente de la materia. Por un lado, rechaza los contenidos de una concepción cristiana del hombre y ridiculiza la creencia en Dios («un vertebrado en forma gaseosa»). Por otro lado, no se desliga de la cuestión acerca de Dios, cuando entiende su materialismo como un panteísmo pseudo-religioso de la naturaleza, lo designa como «monismo» y funda una sociedad de monistas –de manera parecida a como Comte quiere ofrecer su positivismo como un sustitutivo de la religión–.

A fines del siglo XIX actúa en la misma dirección el neoempirismo inglés. John Stuart Mill (1806-1873) es principalmente psicólogo y sociólogo; procede del empirismo inglés y del utilitarismo ético. Su obra *Essay on Liberty* («Ensayo sobre la libertad»; 1859) se convierte en el texto programático del liberalismo. En ella defiende hasta tal punto la libertad ilimitada del individuo que de ella se deduce que la obligación moral, pero también la autoridad del Estado, apenas tienen ya fundamento, aunque él trate de conservarlas. Por el contrario, Her-

bert Spencer (1820-1903) se convierte en uno de los principales defensores del evolucionismo siguiendo a Darwin, y quiere explicar el mundo únicamente a partir del evolucionismo: en los campos de la biología, la psicología y la sociología existe un mundo cerrado en sí mismo y que se desarrolla por sus propias fuerzas: sin Dios (?).

c) *El neopositivismo*

A consecuencia de estas ideas surge el neopositivismo, denominado también empirismo lógico; se diferencia del antiguo positivismo por el hecho de buscar su fundamento en la lógica matemáticamente exacta y en el análisis lingüístico. Estuvo representado en Inglaterra principalmente por Bertrand Russell (1872-1970), y halló un segundo centro en el «Círculo de Viena», en torno a Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) y otros. Allí se desarrolló el «principio de la verificación», según el cual todo concepto predicable y, por tanto, también todo enunciado tan sólo será objetivamente significativo cuando sea verificable empíricamente de manera intersubjetiva (es decir, cuando pueda verificarse por hechos dados). Si no sucede así, entonces el enunciado no es ni verdadero ni falso, sino que «no tiene absolutamente sentido», porque carece de objeto. Este principio procede únicamente del ámbito de la investigación exacta en el campo de las ciencias naturales. Todo lo que vaya más allá de este ámbito, es decir, cualquier enunciado metafísico que sobrepase la experiencia inmediata, también por tanto el «hablar religioso acerca de Dios», es declarado como algo que carece completamente de sentido. Es, a lo sumo, «poesía conceptual» de valor emocional, pero sin pretensiones de validez objetiva. Esto suena a afirmación rigurosamente crítica y científica, pero tal como se verá pronto, es filosóficamente insostenible. Puede que tenga aplicación para las distintas ciencias empíricas como la física, y por eso fue llamado también fisicalismo o cientifismo: pretende reducir todo conocimiento a métodos científicos exactos, pero no llega a otros ámbitos del conocimiento humano ni reconoce su validez.

Contra este principio protestó ya pronto Karl Popper (1902-1994), pues no es un principio verificable empíricamente, sino que establece una norma teórica que pretende tener objetivamente validez crítica. Además, se trata de un enunciado universal y una ley de la naturaleza a la que se ha llegado por inducción: nunca es verificable adecuadamente; tan sólo se puede formular hipotéticamente mediante la generalización de datos empíricos aislados, pero seguramente puede declararse «falsable» (*falsifizierbar*) o corregible mediante hechos experimentales

aislados. Por eso, Popper sustituye la verificación por la posible «falsabilidad» [*Falzifizierbarkeit*: una teoría es «falsada» cuando es desmentida por un hecho], y desarrolla a partir de ahí el «racionalismo crítico», que sigue influyendo hasta el dia de hoy; no obstante, continúa estando tan ligado a la experiencia científica que no sobrepasa gran cosa al positivismo.

También Ludwig Wittgenstein (1889-1951) se hallaba cercano a los debates de «Círculo de Viena», pero sin pertenecer a él ni compartir su posición. Sus escritos, especialmente el *Tractatus logico-philosophicus* (1921) e incluso la obra (publicada póstumamente) *Philosophische Untersuchungen* («Investigaciones filosóficas»; 1953), despertaron gran interés y contribuyeron a que la «filosofía analítica» de la actualidad quedara liberada en buena parte de las estrecheces positivistas y permaneciera abierta también hacia una filosofía del espíritu y de la religión, y hacia otras cuestiones metafísicas, religiosas y cosmovisionales; se trata de dimensiones que Wittgenstein reconoce de manera plena, pero que no aborda filosóficamente, aunque son estudiadas de manera detenida por la reciente filosofía analítica. Por eso, actualmente tales dimensiones no pueden ser asignadas ya a un pensamiento positivista. Volveremos sobre este tema.

Estas referencias, sin embargo, pretenden mostrar lo poderoso que fue, a partir del siglo XIX, un pensamiento empírico-positivista, y posteriormente también materialista y ateo, que hoy, en principio, puede considerarse en buena parte ya superado, aunque todavía sigue influyendo claramente, no tanto como un ateísmo teórico, sino más bien como el ateísmo práctico de nuestra época: éste repercute no menos en la actitud básica de muchas personas, incluso de científicos destacados, cuyo pensamiento se encuentra marcado por ese ateísmo. Por esta razón, será conveniente que hagamos aquí algunas reflexiones basadas en cuestiones de principio.

d) *Los límites de la ciencia*

Ese modo de pensar se ha autodenominado frecuentemente «ateísmo científico». Bajo el dominio del comunismo hubo incluso cátedras académicas e instituciones docentes que enseñaban el ateísmo científico. Esta designación es, en sentido estricto, una contradicción, si por ella se entiende que el ateísmo ha quedado probado o puede probarse por métodos rigurosamente científicos. Lejos de eso, el ateísmo –por principio– no puede probarse nunca científicamente, ni por medio de las ciencias particulares ni por medio de la filosofía. El ateísmo será

siempre, a lo sumo, un postulado nacido de diversos motivos, incluso científicos.

Ya resulta difícil probar filosóficamente, en sentido positivo, la existencia de Dios. Pero no sólo difícil, sino imposible por principio, resulta el probar la no-existencia de Dios. No se puede ni siquiera concebir un método científico o una argumentación filosófica que pueda aportar semejante prueba. Tan sólo pruebas y raciocinios humanos que conducen a Dios pueden refutarse como insuficientes o como no convincentes; conceptos humanos acerca de Dios pueden criticarse como absurdos, quizás como contradictorios. Pero esto afecta siempre únicamente a las maneras humanas de pensar y de expresarse, que no comprenden adecuadamente a Dios, pero –aparte de eso– no afecta a la realidad trascendente de Dios mismo, como para que quedara refutada de ese modo. Dios es infinitamente mayor que todo lo que nosotros podemos captar por medio de nuestros conceptos y pruebas humanos.

Cuando se habla de ateísmo científico, sólo tiene sentido pensar en un ateísmo que de alguna manera está no probado, pero sí motivado por la investigación y el conocimiento científicos. Y ese tipo de ateísmo existió y existe en abundancia. En cuanto al trágico conflicto entre la fe y la ciencia moderna, hacer referencia sin cesar al tristemente célebre «caso de Galileo» es cosa ya anticuada histórica y objetivamente; no se trataba de eso. Mucho más importantes como ejemplo son las palabras del físico y astrónomo Pierre S. Laplace, quien respondió a la pregunta de Napoleón cuando éste le interrogaba acerca de Dios: «Je n'ai pas besoin de cette hypothèse». Es cierto que Dios no es una hipótesis de las ciencias naturales; que una ciencia empírica no puede hallar ni presuponer a Dios, porque Dios no es el tema de sus estudios ni una ciencia semejante podrá llegar con sus métodos hasta Dios. Sin embargo de ahí se deduce sin cesar –incorrectamente desde el punto de vista metodológico, pero como un hecho que se repite constantemente (por la absolutización de los métodos de las ciencias «exactas»)– que Dios no puede existir porque su existencia no está probada en sentido científico.

Detrás de ello se encuentra casi siempre la afirmación rotunda de que el hombre es el único dueño y señor del mundo; de que él, por medio de su razón autónoma y su libertad omnímoda, es capaz de comprender y dominar el mundo: se trata de la ideología de la Ilustración, que se traduce en una fe en la ciencia y el progreso. De ahí nace la protesta contra Dios: puesto que Dios no puede probarse científicamente, puesto que a Dios se le considera como una hipótesis de repuesto para explicar todo lo inexplicable o lo que no ha podido explicarse todavía, pero una hipótesis que no fomenta el progreso de la ciencia, si-

no que lo impide, ata las manos de la investigación libre y espontánea y la paraliza; puesto que Dios es, por tanto, un obstáculo para la razón autónoma de la ciencia moderna, uno no quiere creer en él; se construye un mundo sin Dios, un mundo que se encuentra bajo el dominio exclusivo del hombre.

En esta manera de pensar y sentir, muy difundida hace unos cien años entre los círculos «ilustrados», han cambiado desde entonces muchas cosas. Continúa el progreso científico y técnico, a un ritmo cada vez más rápido, con éxitos cada vez mayores y más revolucionarios, pero al mismo tiempo de una manera cada vez más amenazadora. Hubo que reconocer que este progreso tropieza por doquier con límites: límites de las materias primas y de las fuentes de energía, límites del crecimiento en un mundo limitado. Hubo que reconocer que ese progreso no resuelve los problemas genuinamente humanos; sigue habiendo injusticias y violencias, asesinatos y guerras, hambre, calamidades y muertes. Además, han surgido nuevos problemas, desconocidos hasta ahora: la conservación del medio ambiente, el exceso de población, la nueva tasa de desempleo, el desnivel cada vez mayor entre ricos y pobres, etc.

Así que, a pesar de los inmensos logros de la ciencia y de su constante progreso, la opinión pública ha cambiado en buena parte. La creencia en que sólo gracias al progreso material iba a mejorarse el mundo, la humanidad se sentiría más feliz, iba a crearse el paraíso en la tierra...: esa creencia se ha visto quebrantada gravemente. Con ello ha caído por tierra una de las ideas principales que tanto cautivaron antaño a la Edad Moderna, feliz por su propio dominio sobre todas las cosas. En lugar del arrogante optimismo de la fe en el progreso surge ahora un oscuro pesimismo con respecto al futuro. El ser humano se siente inquieto y desasosegado en este mundo dominado por los seres humanos y destruido por ellos. Muchos especialistas serios, expertos también en cuestiones científicas, se preguntan adónde iremos a parar si el hombre sigue destruyendo su propio mundo y, con ello, su propio espacio vital. Pero apenas hay perspectivas de que vayan a cambiar las cosas.

De ahí se sigue que la antigua protesta contra la fe en Dios, en nombre de la ciencia y de su progreso, ha ido desvaneciéndose. Desde luego, esa protesta existe todavía, pero no como una expresión específica de nuestro tiempo, sino como reliquia de tiempos pasados de la Edad Moderna. Esa protesta va acabándose; se va consumiendo a sí misma. Tal es el único sentido válido de las palabras, a menudo tan vacías, que hablan de la posmodernidad. Lo único cierto es que la Edad Moderna, tal como la hemos entendido, llega evidentemente a su fin. Lo que venga después no lo sabe nadie. Aún no tiene nombre.

e) *El reduccionismo*

Decidir si las concepciones positivistas, hasta llegar a las concepciones ateas, merecen o no que se las siga considerando como «modernas», exige una reflexión crítica que examine la manera de pensar estrictamente científica, cuando se la exalta hasta la categoría de concepción del mundo y de la vida. Es importante sobre todo ver que la investigación «exacta» emprende abstracciones o reducciones metódicas que podemos caracterizar bajo tres aspectos.

1) Se trata de un pensamiento puramente cuantitativo, no cualitativo, porque sólo se da importancia a lo que puede contarse, medirse y calcularse. Esto está justificado en la física; las leyes de la gravedad se aplican a todos los cuerpos, cualquiera que sea su índole. Pero se trata de una enorme limitación de la experiencia y de la comprensión de la realidad, porque no todo es cuantitativo o cuantificable. Esto se aplica ya al acontecer de la naturaleza, pero principalmente al mundo del hombre. Su pensar y su libre querer, sus sentimientos y su amor, sus valores –lo verdadero, lo bueno y lo bello– no pueden nunca entenderse ni calcularse de manera cuantitativa. La realidad que puede captarse de manera exacta por las ciencias no es el mundo vital del hombre, sino una reducción abstracta.

2) Existe además una manera de pensar puramente causal, no final, ya que sólo una causalidad mecánica, pero no un acontecer con sentido finalista, puede medirse y calcularse exactamente por medio de las matemáticas. Descartes lo supo ya, y por eso prescindió de la finalidad, sin negarla. Posteriormente, en la investigación de la naturaleza, se excluyó toda finalidad y se contempló el mundo como una estructura que funciona de manera puramente mecánica y causal. En el fondo de todo esto se halla la opinión errónea de que la finalidad sería otra fuerza distinta, cuasi-causal, que interviniera misteriosamente en el acontecer causal; pero no se piensa que toda acción causal esté dirigida ya, ella misma, hacia un fin. Ahora bien, el reconocer que así es presupone admitir que hay una razón ordenadora con poder sobre los acontecimientos de la naturaleza y del mundo. El que quiera explicar el mundo sin recurrir a Dios, no podrá admitir tampoco que exista un acontecer de la naturaleza dirigido hacia un fin.

3) Sin embargo, la explicación causal de la naturaleza queda minada también en sentido puramente funcional. Hume supo ya que nosotros no percibimos nunca una conexión causal en los fenómenos sensibles, sino únicamente una sucesión regular de manifestaciones; por eso, Hume niega validez real al concepto de causalidad. De manera seme

jante procede Kant, quien entiende la relación entre causa y efecto como un concepto puramente apriorístico del entendimiento. Sobre base empírica no podemos explicar ya por medio de una causalidad real los acontecimientos de la naturaleza, sino que sólo podemos reducirlos a relaciones puramente funcionales: Si se da A, entonces se sigue B; si se da B, entonces precede A. Ahora bien, esto significa que sólo se describen fenómenos, pero no se llega ni se explica el acontecer real.

Estas restricciones son posibles en las ciencias empíricas, e incluso son necesarias metodológicamente; se han acreditado en ellas y han conducido a grandes logros. El error nace cuando ese método se absolutiza y es aplicado a todos los demás ámbitos objetivos. La restricción metodológica a aspectos limitados se convierte en la reducción objetiva; la abstracción hipotética se convierte en la negación apodíctica. A todo lo que no pueda alcanzarse con este método se le niega la realidad. No existe ninguna finalidad, ni existe ninguna alma espiritual, etc.; y sobre todo, no existe Dios –y tal cosa se considera como científicamente probada–.

Pero todo esto no es resultado de una investigación científica, sino un prejuicio ideológico; se ve fácilmente que en el fondo es una *petitio principii*. Si una ciencia se restringe metodológicamente de antemano a determinados aspectos limitados y prescinde de otros, entonces está claro desde un principio que de este modo esa ciencia no llega a otros aspectos y dimensiones de la realidad. Que la existencia de Dios no pueda probarse exactamente por medio de las ciencias naturales no es algo de lo que tengan por qué alborozarse los ateos ni descorazonarse los teólogos. Se trata de algo que está bien claro desde un principio por razones puramente metodológicas de la ciencia estricta. Pero querer fundamentar con ello un «ateísmo científico», eso es ideología en el peor sentido de la palabra: absolutización de lo relativo, pretensión que quiere convertir en totalidad lo que sólo es particularidad, y no por razones científicas teóricas, sino por razones políticas prácticas o ideológicas.

3. *En el nombre del hombre y de su libertad*

Otra forma o motivación del ateísmo consiste en la protesta contra Dios en el nombre del hombre y de su libertad. Es denominado a menudo ateísmo humanístico o postulatorio. Se lo llama «humanístico» porque su motivación se remonta ya a la «vuelta hacia el hombre en su mundo», tal como se produjo en el humanismo y el Renacimiento; y

«postulatorio», en parte con razón, porque presenta como un postulado el que no pueda existir Dios; y en parte sin razón, porque no hay ni puede haber más ateísmo que el postulatorio, y por tanto ese ateísmo no se diferencia esencialmente de otras formas de ateísmo.

a) *Feuerbach*

Esta concepción se deriva principalmente de la teoría de la alienación, de Hegel, que Feuerbach acentúa en sentido ateísta y que Marx recoge a su manera. Según Hegel, el hombre (como ya se indicó), en la conciencia religiosa, vive todavía en la escisión entre el sujeto y el objeto, es decir, en la oposición entre él mismo y su otro, siendo también Dios eso otro, que el hombre adora como un poder infinitamente superior. Con ello el hombre se halla todavía en la disonancia de la desunión de sí mismo, porque sólo puede encontrarse a sí mismo en el otro; hasta que en el «saber absoluto» (lo dice al final de la *Fenomenología del espíritu*) «suprime» la oposición entre sujeto y objeto y comprende el propio saber acerca de Dios como el saber de lo absoluto acerca de sí mismo.

Este pensamiento de Hegel lo recoge el hegeliano de izquierdas Ludwig Feuerbach (1804-1872) y lo convierte en el fundamento de un ateísmo radical. En la conciencia religiosa el hombre sigue estando escindido, alienado de sí mismo. Tan sólo cuando supera la alienación llega entonces plenamente a sí mismo y a su propia realización; porque el hombre tiene conciencia de sí mismo, en la cual no sólo conoce lo que él es, sino también lo que él ha de ser. En lugar de entregarse a ello con sus propias energías, el hombre idealiza su propio ser y proyecta las cualidades que él mismo debería tener sobre otro ser, al que llama Dios, y al que asigna atributos humanos, aunque intensificados hasta lo infinito: saber, libertad y poder, justicia, etc. Según esto, Dios no es otra cosa que una proyección y objetización de una naturaleza humana idealizada: esta es la «teoría de la proyección» de Feuerbach.

Este proceso trata él de explicarlo psicológicamente. Los hombres son demasiado débiles, demasiado cobardes y demasiado perezosos para desarrollar con sus propias energías su ser de hombres. En vez de hacerlo, buscan refugio en otro ser, superior a ellos, de quien esperan ayuda y bendición. Son ideas que en forma parecida ya se encuentran en la crítica de la religión efectuada por Hume.

Ahora bien, si lo absoluto –nuevamente según Hegel– llega sólo hasta sí mismo en la conciencia humana, y en el saber absoluto del espíritu humano es espíritu absoluto, es decir, Dios, entonces –se pre-

gunta Feuerbach– ¿por qué seguimos hablando de Dios, de un Dios que no existe fuera y más allá del hombre? ¡Hablemos enseguida del hombre y sólo del hombre: *homo homini deus*!

Según esto, la creencia en Dios y la religión se basan en un error fundamental que hay que superar a fin de liberar al hombre de la alienación y conducirlo a la autorrealización. Todos los atributos que predicamos de Dios son cualidades humanas que nosotros tenemos o deberíamos tener, pero que, en vez de eso, se las atribuimos –idealizadas– a Dios. Afirma Feuerbach: ¡Hagamos que esos atributos regresen del cielo a la tierra, a fin de realizarlos como capacidades humanas y desarrollar de esta manera nuestro ser de hombres. «La fe no es otra cosa que la creencia en la divinidad del hombre».

Feuerbach se inspira en Hegel, a quien escuchó personalmente en Berlín, y desarrolla después los principios de éste; lo hace con cierta lógica consecuente, aunque unilateral. Su obra *Das Wesen des Christentums* («La esencia del cristianismo»; 1841) se publicó diez años después de la muerte de Hegel (1831). Mas las ideas de Feuerbach proceden de Hegel, y él se convierte en uno de los más radicales e influyentes exponentes de la «izquierda» hegeliana, de aquellos que entonces eran conocidos como «jóvenes hegelianos». Hegel mismo se sintió desconcertado por la evolución atea de algunos de sus seguidores, evolución que llegaría con Marx a la máxima importancia en la historia universal.

b) *Nietzsche*

De una inspiración parecida, pero no procedente tanto de Hegel, sino más bien de Schopenhauer, es la apasionada protesta contra Dios que Friedrich Nietzsche (1844-1900) lanza en el nombre del hombre, de su libertad y de la intensificación de la vida humana. Nacido en el seno de una familia de pastores protestantes, conoce únicamente el cristianismo desde una perspectiva pietista: como negación de lo humano. Y él se rebela contra eso. En la (aparente) alternativa entre ser humano o ser cristiano, Søren Kierkegaard (1813-1855) declara que el hombre tiene que ser destruido para dejar lugar al cristiano. En contra de ello, Nietzsche proclama que el cristianismo ha de ser destruido para dejar espacio al ser del hombre. En la misma alternativa, igualmente fatal, Nietzsche escoge al hombre, en contra del cristiano y de su moral.

A Nietzsche le interesa la intensificación de la vida humana. La «vida» es para él el valor más alto. Aquello que sirve para la intensificación de la vida es bueno; lo que la impide, es malo. En todo ello, Nietzsche contempla la vida en sentido naturalista, es decir, en su sim-

ple aspecto biológico-natural: la vida es vida corporal; el espíritu es sólo una forma de expresión de esa vida. «'Yo soy cuerpo y alma': así habla el niño [...]. Pero el adulto, que sabe bien las cosas, dice: Yo soy entera y plenamente cuerpo, y nada fuera de ello; y el alma es sólo una palabra para designar algo que hay en el cuerpo» (*Zarathustra* I, 46).

Esta vida del cuerpo la ve Nietzsche en sentido evolucionista, pero interpreta la teoría de la evolución, de Darwin, como intensificación de la vida del hombre hasta llegar al «superhombre»: «Yo predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. Vosotros, ¿qué habéis hecho para superarlo? [...] ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una dolorosa vergüenza. Pues eso mismo debe ser el hombre para el superhombre: un motivo de risa o de vergüenza afrentosa [...]. Escuchad y os diré lo que es el superhombre. ¡El superhombre es el sentido de la tierra!» (*Zarathustra* I, 13). Esta afirmación se basa en Heráclito, que compara al mono con el hombre, y a éste con Dios; «ante él aparece el hombre como un mono en cuanto a sabiduría, belleza y todo lo demás» (*Fragmenta* 83s). En Nietzsche Dios es sustituido por el superhombre.

Al superhombre hay que llegar mediante una evolución superior del hombre. Nietzsche contempla esa evolución en sentido voluntarista. No entiende la evolución como lo hace Darwin, como un acontecer mecánico que se realiza por medio de la mutación y la selección. La selección natural fomenta únicamente la medianía y lo de menor valor. La evolución superior del hombre exige la acción de la voluntad, la afirmación de la vida, la «voluntad de poder». De ahí que haya un acentuado elemento voluntarista en la intensificación de la vida hasta llegar al «superhombre». El superhombre se convierte en el valor supremo y la meta final de toda aspiración y de todo querer; al superhombre está subordinado todo lo demás.

Y así, la verdad se relativiza por completo: «La verdad es una especie de error, sin el cual una determinada clase de seres vivos no podría vivir. El valor para la vida es lo que en último término lo decide todo» (*Der Wille zur Macht* [«La voluntad de poder»], 493), un subjetivismo pragmático. También se suprime el valor moral, sacrificado en aras de la vida. Es bueno lo que sirve para intensificar la vida. Nietzsche rechaza la moral cristiana como «moral de siervos»; la doctrina acerca de la humildad, el arrepentimiento y el amor al prójimo sería un impedimento para una afirmación de sí mismo sin inhibiciones. La «moral de señores» del superhombre está «más allá del bien y del mal».

Sobre todo, es la fe en Dios lo que más obstaculiza la voluntad de llegar a ser un superhombre. Y contra esa fe se rebela apasionadamen

te Nietzsche. «Si hubiera dioses, ¡cómo iba a soportar yo no ser un dios! Por tanto, no hay dioses» (*Zarathustra*, 91). Es un ateísmo postulatorio en el más puro sentido de la palabra. Nietzsche no tiene ningún otro argumento contra Dios sino sólo aquella exigencia suya: ¡No tiene que haber Dios! Él sabe, sin embargo, lo monstruoso que es el hecho de desligarse de Dios. Así lo atestiguan de forma impresionante aquellas palabras de *Die fröhliche Wissenschaft* («La gaya ciencia»): «Dios ha muerto, Dios sigue muerto. ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte! ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Lo hicimos nosotros, cuando desligamos de su Sol a la Tierra? ¿Adónde se mueve ahora la Tierra, alejada de todos los soles? ¿Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos entre los asesinos?» (3, 125).

La cuestión acerca de Dios no deja sosiego a Nietzsche. Él siente un profundo anhelo de Dios; sufre por la pérdida de Dios. Mas protesta contra un Dios que, como él piensa, esclaviza al hombre y le priva de sus derechos, le oprime y le persigue, no le concede su libertad ni la posibilidad de desarrollarse, no le permite su «voluntad de poder». Semejante Dios resulta insoportable; hay que rechazarlo, «matarlo», a fin de poder vivir como hombre. Es, como dice R. Guardini (*Welt und Person* [«El mundo y la persona»], 34), un Dios que «quita al hombre el espacio de vivir, la plenitud de lo humano, el honor de la existencia. De ahí brota el ateísmo postulatorio: Si he de existir yo, él [= Dios] no puede existir; pero yo he de existir, luego él no debe existir».

Aquí se plantea la cuestión de si ese Dios contra el que Nietzsche se rebela es el verdadero; si ese Dios tiene algo que ver con el de la fe cristiana, pero también con el Dios al que el pensamiento filosófico había tratado de llegar desde los tiempos más antiguos. Es una representación totalmente distorsionada y desfigurada de Dios, que entonces suscita –necesariamente– la contradicción. Está muy lejos de Nietzsche la idea de que Dios es la fuente infinita de todo bien, el amor omnipotente; de que precisamente es en la fe en Dios donde se descubre, se concede libremente y se asegura el verdadero valor y dignidad del ser del hombre, la verdadera libertad del desarrollo humano de sí mismo hasta llegar a las más altas dimensiones que son posibles para el hombre.

La rebelión de Nietzsche contra Dios ¿será «nihilismo»? Nietzsche anuncia proféticamente la «llegada del nihilismo», pero como la del «más siniestro de todos los visitantes». ¿Será él mismo nihilista, ya que lo niega todo: la verdad, los valores, el sentido de la vida, e incluso a Dios mismo? ¿O querrá advertir contra la llegada del nihilismo, y contraponerle la voluntad de poder, que es propia del superhombre?

Esto se puede interpretar de diversas maneras. M. Heidegger ve en Nietzsche el final lógico de la metafísica occidental; en él se revelaría la esencia, hasta entonces oculta, de la metafísica, que consiste en ser en el fondo un nihilismo, porque «no tiene nada que ver con el ser» –tal como Heidegger entiende que es el ser–.

A esta pregunta se contesta con otra pregunta: Con ello ¿no se está sobreinterpretando a Nietzsche? ¿Será él realmente el jalón decisivo en la «historia del ser» (tal como Heidegger entiende el ser)? Nietzsche es, sin duda, una figura estremecedoramente trágica. Él era personalmente todo lo contrario de un superhombre; era, sí, una persona de mucho talento, pero que sufría mucho; una persona que se sentía desgarrada en su interior, por la forma desmesurada en que él quería exaltarse y por la cuestión acerca de Dios, que le acongojaba sin cesar; era un hombre muerto, porque había caído sobre él una noche espiritual. Su filosofía es expresión de ese destino personal, un clamor de angustia que brota de una vida atormentada y que parece no tener sentido.

Por su retórica deslumbrante, por su lenguaje de gran viveza plástica, por sus ideas a menudo geniales, pero conscientemente provocadoras, los escritos de Nietzsche originan constantemente una impresión profunda y duradera. Repercuten sobre todo en la filosofía de la existencia: en K. Jaspers, en M. Heidegger e incluso en la reciente posmodernidad. Mas no deberíamos sobreestimar el contenido filosófico de su doctrina como un acontecimiento en la historia de las ideas, sino entender ese contenido a partir del destino personal de Nietzsche, y como testimonio de un ateísmo que se destruye a sí mismo.

4. *En el nombre de la sociedad y de la justicia social*

Otra forma del moderno ateísmo, que brotó de la situación social general y que se ha dejado sentir muy vigorosamente en la política mundial, podemos designarla como protesta contra Dios en el nombre de la sociedad y de la justicia social. Sus antecedentes fueron una grave injusticia, explotación y opresión en la época de la industrialización y de capitalismo incipientes.

a) *El marxismo*

La situación llegó al vivo clamor de protesta del proletariado atormentado, cuyos portavoces fueron Karl Marx (1818-1883) junto con su amigo y mecenas Friedrich Engels (1820-1895). Con el grito inci-

tando a la lucha de clases y a la revolución mundial, que prometía la felicidad futura en una sociedad sin clases, Marx se convirtió en el fundador del socialismo y, a causa de su intensificación por Lenin, del comunismo ateo.

Por muy justificada y necesaria que fuera la consecución del objetivo social de la época, ésta consecución no se hallaba ligada al ateísmo. El objetivo también fue recogido ya entonces y posteriormente por movimientos sociales cristianos. Karl Marx ya era desde hacía mucho tiempo un ateo convencido, antes de que se volviera hacia los problemas sociales y económicos. Lo uno no está vinculado a lo otro, pero se asoció con ello, porque el Dios de la fe cristiana tradicional parecía garantizar el orden social existente juntamente con sus injusticias, y la clase dominadora, según pensaba Marx, dependía –para sus actitudes– de la ideología de la religión.

Filosóficamente, Marx se inspira en Hegel, conocido a través de Feuerbach: «Feuerbach es nuestro más insigne profeta. No hay otro camino para llegar a la verdad que el pasar por el 'arroyo de fuego' [*Feuer-Bach* = arroyo de fuego]». Marx opina que la crítica de la religión había quedado «perfeccionada en lo esencial» por Feuerbach. De este pensador recoge la teoría de la alienación y de la proyección. Pero ya en las *Thesen über Feuerbach* («Tesis sobre Feuerbach»; 1845) va más allá de esta teoría: Feuerbach había conocido, sí, la alienación, pero no la había explicado suficientemente, sino tan sólo de manera psicológica, sin remontarse al fundamento de la misma (tesis 4ª). Este fundamento lo constituyen las condiciones sociológicas y socioeconómicas, cuyo producto es el hombre concreto: como «conjunto de las relaciones sociales» (tesis 6ª).

Por consiguiente, la autoalienación del hombre brota del desgarramiento y de la contradicción existentes en la base material, es decir, en las condiciones de la vida económica y social existentes en la forma concreta de la economía. Esta forma conduce a la oposición entre aquellos que son los dueños de los medios de producción y los miembros de la clase trabajadora, es decir, entre el capital y el proletariado. Sin embargo, no vamos a adentrarnos aquí en el estudio de las doctrinas socioeconómicas de K. Marx, en su teoría de la plusvalía, su lucha contra la propiedad privada y su doctrina social.

Lo importante es que, según Marx, de la situación económica y (como consecuencia de ella) de la situación social brota el orden jurídico y político existente y, finalmente, todo lo que forma parte de la «superestructura ideológica»: la moral, la filosofía y la religión, es decir, una concepción global de la realidad, basada en la teoría, la filosofía y la cosmovisión, y la religión. La ideología, en este sentido, no

es verdadera o falsa, sino un reflejo teórico de la situación socioeconómica. Llega a ser equivocada y dañina cuando se desliga de esa base material y pretende ser una verdad absoluta, y sobre todo cuando se pone al servicio de la clase dominadora y pretende justificar teóricamente y dar firmeza a las circunstancias existentes. De ahí se sigue que también el marxismo, como concepción del mundo y de la historia, es una ideología (y no pretende ser otra cosa), una ideología a la que no le importa la verdad, sino únicamente alcanzar el objetivo político práctico del proletariado y de la revolución mundial.

K. Marx, al escribir la obra *Das Kapital* («El Capital»; 3 vols., 1885-1894), se ocupa más de problemas económicos y sociológicos que de cuestiones filosóficas fundamentales. Expresar estas últimas más claramente y exponerlas como «materialismo dialéctico» (o como dialéctica materialista) fue más bien la obra de Engels. Esta ideología entró a formar parte básicamente de todas las formas de socialismo marxista, sobre todo por medio de Lenin, y se proclamó como doctrina del partido y del Estado en el régimen comunista de la Unión Soviética. Allí, en cuanto filosofía universal de la naturaleza, se desarrolló como «materialismo dialéctico» (*Diamat*), y en cuanto filosofía de la historia lo hizo como «materialismo histórico» (*Histomat*). Todos los que (en Occidente) se ocuparon de él (J. M. Bochenski, G. A. Wetter, etc.) y conocían objetivamente el tema llegaron a la conclusión de que no se trataba de una filosofía con la que pudiera entablarse un debate científico, sino de una doctrina de partido, impuesta autoritariamente, que no permitía ninguna desviación. Por eso, todos los intentos por entablar debates objetivos y críticos con representantes de esta doctrina estuvieron condenados al fracaso desde un principio.

Téngase bien en cuenta: semejante sistema marxista-leninista es esencialmente materialista y ateo. En esto no caben medias tintas. Esta concepción del mundo y de la vida se propagó consecuentemente con todos los recursos de poder de los que dispone un Estado totalitario. Se enseñó en todos los centros docentes, desde las escuelas primarias hasta las superiores, y en todos los institutos y universidades se crearon cátedras para enseñar el «ateísmo científico», reprimiéndose violentamente la enseñanza de la religión.

Pero con ello se pervirtió el marxismo en su esencia misma: había surgido como un movimiento para liberar de la injusticia y de la opresión en el nombre de la justicia social. Este movimiento se convirtió, por obra de Lenin y Stalin, en un sistema totalitario de poder que reprimía toda libertad personal y principalmente la libertad de religión y de las iglesias. Pero no se hacía así porque la religión (según Feuer

bach y Marx) supusiera una autoalienación y una pérdida de la libertad, sino porque tal sistema absolutista no podía tolerar que hubiera personas que se sintiesen responsables ante Dios: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29). Ahora bien, en los países del antiguo bloque oriental no se consiguió, ni mucho menos, erradicar la fe en Dios, la religión y la Iglesia, sino que, lejos de ello, estas últimas se convirtieron en poderosas instancias, y en algunos países (como en Polonia) casi en las únicas instancias, que defendían la libertad y la justicia social. Por estas razones difícilmente se podrían convertir en el objetivo de los ataques lanzados por una protesta atea, sino que llegaron a ser el objetivo de los ataques lanzados por unas pretensiones totalitarias de poder que se oponían a la religión y a la creencia en Dios. La perversión violenta del socialismo tal como lo había concebido Marx se refutaba a sí misma, hasta que por muchas razones, también de orden político y económico, el poder del comunismo de la Unión Soviética se derrumbó en 1989.

b) *El neomarxismo*

Desde mucho antes existía ya en el mundo occidental un neomarxismo, que se distanciaba críticamente del sistema soviético y se basaba, en cambio, en el genuino Marx y, en cuanto al aspecto filosófico, principalmente en el Marx de los primeros tiempos, a fin de lograr que se produjeran cambios en la sociedad. En los territorios de lengua alemana, la «Escuela de Fráncfort» ejerció considerable influencia. Sus principales representantes fueron Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) y Herbert Marcuse (1898-1979). Mediante una «teoría crítica» pretendían actualizar en nuestros días los objetivos perseguidos por Marx. Posteriormente se añadió a ellos Jürgen Habermas (nacido en 1929). Pero su problema (especialmente el de Marcuse y el de Habermas) consistía en encontrar un sujeto para efectuar la revolución encaminada al cambio de la sociedad. En los países capitalistas de Occidente difícilmente existía ya un proletariado desposeído de sus derechos; lo que había, por el contrario, era una clase trabajadora con sus derechos asegurados. Por eso se recurrió a la juventud, todavía no asentada institucionalmente, y se hizo un llamamiento para crear la «oposición extraparlamentaria» (OEP). En los alborotos de los estudiantes y los jóvenes sucedidos desde 1968 y en los desmanes de los actos terroristas se hallaba como telón de fondo esta ideología del neomarxismo, aunque los filósofos se distanciaban de tales actos. Eso no era lo que ellos habían pretendido. No habían

contado ellos –los marxistas– con que una teoría pudiera tener repercusiones prácticas. Por el contrario, en Francia Jean Paul Sartre (1905-1980), el antiguo existencialista, se transformó en neomarxista radical, llegando incluso a mantener contactos con terroristas alemanes. Su nihilismo se expresaba de esta y de otras maneras.

El ateísmo marxista, concebido al principio en el nombre de la sociedad y de la justicia, es casi por completo cosa del pasado. La ideología del marxismo-leninismo se ha venido abajo con el colapso político de la Unión Soviética y de su bloque de poder, y no aparece sino en formas modificadas y marginales: en China, Corea del Norte, Cuba, etc., sin importancia ideológica para el resto del mundo. Y el neomarxismo, por ejemplo el de la Escuela de Fráncfort, sencillamente se ha extinguido, sin encontrar sucesores. El único de ese círculo que sobrevive es Jürgen Habermas (nacido en 1929), el cual se ha dedicado a otros sectores de la filosofía social, la teoría de la comunicación y la pragmática lingüística, convirtiéndose, entre otras cosas, en un acerbo crítico de la «posmodernidad».

Esto no quiere decir que el genuino objetivo del socialismo y del marxismo haya quedado anticuado por completo. En la actualidad sigue habiendo injusticia social, explotación y opresión, distanciamiento creciente entre ricos y pobres, cruel necesidad, hambre y muerte en amplios territorios del mundo. Mas estos problemas de la humanidad actual no pueden resolverse por medio de una revolución violenta, y menos aún por medio de un ateísmo materialista, sino mediante el reconocimiento de los derechos humanos, la solidaridad y la práctica activa del amor y la justicia. Por eso la doctrina social de la Iglesia tiene suma importancia para nuestros días.

Pues bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la cuestión acerca de la existencia de Dios? Da testimonio de la desorientación fundamental del ser humano cuando prescinde de Dios. Si el hombre no tiene en la vida ninguna razón absoluta que dé sentido a su existencia, entonces establece otros valores absolutos: como ídolos a los cuales todo queda subordinado. En sustitución de Dios aparecen los ídolos, ya sea la ciencia y su progreso, la libertad ilimitada del hombre o la utopía de una sociedad ideal. Se trata de valores a los que, desde luego, conviene aspirar, pero que nunca se conseguirán plenamente en este mundo limitado. Hacer de lo relativo un absoluto, afincar en valores provisionales el sentido supremo y decisivo de la existencia humana, significa (desde Marx) cultivar una mala «ideología». Todas las formas de ateísmo de los siglos XIX y XX son puras ideologías y motivaciones

basadas en postulados, pero que carecen de un fundamento sólido en teorías filosóficas.

La ciencia y su progreso no exigen ningún ateísmo; el hombre, con su libertad, no requiere ningún ateísmo; y la justicia social en la sociedad no requiere, ni mucho menos, un ateísmo. Si se comprende a Dios como la razón última y el garante del valor y dignidad del hombre, entonces sólo en Dios podrán alcanzarse y asegurarse la paz y la justicia. Pero ¿qué significa esto en la situación intelectual y también política y cultural de nuestros días? ¿No está Dios muerto? ¿No lo han matado los hombres? ¿No han desligado a la Tierra de su Sol? ¿Y no han hecho que con ello desaparezca todo el horizonte de sentido del existir humano? (Nietzsche).

5. *El ateísmo práctico*

La situación intelectual de nuestra época –en la transición de fines del siglo XX a un nuevo milenio– no está determinada por un ateísmo teórico. Apenas existe un ateísmo decidido. ¿Quién está realmente convencido de que no existe Dios? La gente prefiere dejar en suspenso esta pregunta. Menos aún existe un ateísmo que sea fruto de reflexiones racionales, que pretenda fundamentarse y justificarse científica o filosóficamente. Ese tipo de ateísmo pertenece al siglo XIX, sigue dejándose sentir todavía, pero actualmente se halla anticuado casi por completo.

Con seguridad sigue habiendo ateísmo, aun después del derrumbe del ateísmo militante del sistema de la antigua Unión Soviética. Hay todavía algunos sectores que se inspiran intelectualmente en la Ilustración del siglo XVIII, en el positivismo y materialismo del siglo XIX, en las ideas de Feuerbach, Marx y Nietzsche. Pero éstos no son ya los signos de los tiempos. Si se hiciera una encuesta entre los muchos que no creen en Dios y que viven desligados de Dios, habría muy pocos –y ésos con la conciencia poco tranquila– que pretendieran basarse en razones filosóficas.

Hoy día nos hallamos ante un fenómeno muy diferente. En lugar del ateísmo teórico ha surgido un ateísmo práctico, que es aún más difícil de comprender o de refutar, porque se sustrae a la argumentación racional. Es el fenómeno consistente en el hecho de que –en amplios sectores de la conciencia de nuestros días– no «se» cree en Dios, no «se» tiene ninguna relación viva con él; «se» pasa por alto –sin prestar atención– a Dios, la fe, la Iglesia. La religión ha perdido para muchos,

casi para el promedio de las personas, la importancia que antes tenía para su vida. Y esto sucede especialmente en los países, antiguamente cristianos, de la cultura occidental. «Se» vive y «se» piensa sin tener en cuenta a Dios, pero también sin profesar un ateísmo convencido. «Se» vive y «se» piensa «como si» Dios no existiera, en un ateísmo práctico, pero que ha llegado a ser convencional.

Hace más de treinta años se publicó la obra del neerlandés W. H. Van de Pol, titulada *El final del cristianismo convencional* (en traducción alemana se publicó en 1967). Fue una obra que por aquel entonces causó gran sensación. Iba, seguramente, demasiado lejos en el abandono de los contenidos y formas de lo cristiano. Pero es correcto que un cristianismo que vive únicamente de la tradición y de convencionalismos vacíos no puede mantenerse en el mundo moderno. Ahora bien, habrá que replicar con la pregunta: ¿No existe ya desde hace mucho tiempo, y en grado mucho mayor todavía, una incredulidad que ha llegado a ser convencional, y también una inmoralidad que ha llegado a ser igualmente convencional, universalmente aceptada, tolerada públicamente, capaz de instalarse en la sociedad? Y sobre todo, ¿no existe un ateísmo convencional, reconocido casi universalmente, al que no hace falta ya justificar de modo racional, porque él sabe muy bien que apenas hay nadie que lo ponga ya en tela de juicio? Así «se» vive y «se» piensa precisamente en nuestros días.

a) *El secularismo*

No vamos a detenernos aquí a estudiar las múltiples y diversas razones de este fenómeno. Eso es tema de la sociología de la cultura y de la sociología de la religión. Podremos sintetizar este fenómeno mediante el concepto de «secularización», de una «mundanización» del mundo del hombre, es decir, el hecho de que éste se haya desligado de sus referencias religiosas (o sagradas). Hoy día se distingue casi siempre entre «secularización», como proceso histórico que se produce de hecho, y «secularismo», entendido como una ideología que niega que el mundo y el hombre tengan cualquier referencia trascendente y religiosa. Cierta secularización se produce en cualquier situación de la historia de la cultura. Con el progreso de los conocimientos humanos, los fenómenos del mundo, y también los ámbitos de la vida y de la acción del hombre, se van conociendo en sus leyes propias y en su autonomía, se van entendiendo y dominando por sí mismos, sin necesidad de recurrir a una explicación trascendente y sin vincularlos a una esfera de vida religiosa.

La secularización, entendida en este sentido, es característica especialmente de la Edad Moderna: desde el humanismo y el Renacimiento hasta la Ilustración, desde las modernas ciencias naturales hasta la industrialización tecnológica y su creciente perfeccionamiento que llega hasta la actual transformación del mundo del hombre. La energía atómica, la televisión, la tecnología de los ordenadores y los medios electrónicos de información y comunicación conquistan y modifican el mundo. Nadie puede sustraerse a este hecho. Determina también la vida pública, la economía mundial y la política universal, los medios de comunicación de masas y su enorme influencia sobre el pensamiento y la conducta de los hombres. Parece que en todo ello «no hay lugar ya» para Dios, y que la trascendencia y la religión pierden su importancia.

De ahí brota lo que se ha dado en llamar «secularismo», una ideología consistente en una concepción del mundo y de la vida que se limita a lo intramundano, pretende explicar el mundo únicamente por sí mismo, y en cambio niega o impugna toda referencia metafísica trascendente o religiosa a Dios; filosóficamente se expresa en un positivismo, materialismo y ateísmo radicales.

Es indiscutible que los ámbitos «seculares» (intramundanos) del ser y de los valores poseen una autonomía de leyes inmanentes propias. Esto se aplica a las ciencias particulares, a la economía y a la política, al arte y a todos los terrenos de la cultura. Después de conflictos y controversias que duraron siglos, así lo reconoce también plenamente la Iglesia, principalmente a través del concilio Vaticano II. Sin embargo, todos esos ámbitos han sido confiados al hombre; él tiene que cuidarse y responder de ellos. Pero si existe Dios y él es el Creador del mundo y también del hombre, entonces no puede haber en ninguna parte una autonomía absoluta, sino siempre una autonomía únicamente relativa, concedida por Dios y relacionada con él. Y ahora se plantea aquí la cuestión de si el hombre, en todos los ámbitos objetivos de su acción, puede ser plenamente hombre, puede hallar el sentido de su vida, puede cumplir la responsabilidad que tiene consigo mismo y con otros, si no tiene conciencia de estar relacionado con Dios.

La lejanía de Dios en que vive nuestra época no es un «destino óntico» de carácter histórico, al que nosotros –según Heidegger– hemos de someternos por disposición del destino; no es un «eclipse de Dios», en el que Dios o los dioses hayan dejado de manifestarse al mundo. ¿No será una tarea histórica, principalmente ahora, en esta época «de oscuridad», el preguntar de nuevo acerca de Dios y buscarle otra vez?

Ante esta tarea fracasa en gran parte la filosofía de la actualidad. Esta filosofía, a menudo con aguda mirada, se ocupa de muchas cuestiones particulares, pero no de la única cuestión que lo decide todo: la

cuestión acerca de la existencia de Dios. Prescindiendo de la filosofía expresamente cristiana en la gran abundancia de publicaciones filosóficas apenas se habla todavía de Dios. Parece como si no fuera correcto mencionar siquiera a Dios, y menos aún preguntar acerca de él o confesar la fe en él. Tan radicalmente ha entrado la secularización también en el pensamiento filosófico ¿Pero no renuncia la filosofía a seguir siendo filosofía en el sentido de su gran tradición pasada, si no trata de indagar en todas sus preguntas cuál es la razón suprema de todo?

6. *A la búsqueda de Dios*

También en nuestro tiempo hay muchos que no aceptan irreflexivamente el secularismo y que no lo siguen ni se entregan a un ateísmo (por lo menos) práctico, sino que partiendo de la insatisfacción del mundo moderno buscan sinceramente a Dios. Y entre ellos hay filósofos que se plantean la cuestión acerca de Dios, ya sea que lo encuentren o no en el sentido en que lo entiende la fe cristiana. Aquí destacaremos especialmente a M. Heidegger, quien de una manera suya muy peculiar habla de Dios y de los dioses.

a) *Heidegger*

Martin Heidegger (1889-1976), uno de los filósofos más notables de los últimos decenios, ejerció una profunda y múltiple influencia, y por lo encarecidamente que plantea la cuestión acerca del ser influyó también en el pensamiento metafísico, aunque él mismo se propusiera superar la metafísica. Aquí nos interesa la cuestión acerca de Dios. Además, habrá que decir inmediatamente: Heidegger no es ateo y rechaza que le consideren como tal. Esta acusación se la hicieron ya muy pronto. La ocasión la ofreció su obra principal *Sein und Zeit* (1927; trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid ^{2}2003, trad. J. E. Rivera) juntamente con otros escritos (en especial *Was ist Metaphysik?* [1929; trad. cast.: *¿Qué es metafísica?*, Sevilla 2003, trad. X. Zubiri]) de los primeros tiempos. Heidegger no admite ser ateo, pero deja completamente en suspenso la cuestión acerca de Dios, sin adoptar una decisión. ¿Por qué?

1) La cuestión acerca del ser

Heidegger, en *Ser y tiempo*, se pregunta acerca del «sentido del ser». Esta pregunta tiene que dirigirse al (humano) «existir» (*Dasein*), porque

únicamente el hombre se distingue por la «comprensión del ser». Su conocimiento del ente y de cualquier relación con el ente presupone una comprensión precedente del ser. Por eso, Heidegger emprende una analítica y hermenéutica del *Dasein* («ser-ahí» o existir humano), a fin de descubrir en la razón esencial del hombre la constitución originaria de la comprensión del ser, y llegar hasta el sentido del ser.

El resultado es que el *Dasein* existe ya siempre «con anterioridad a sí» en anticipación a otras posibilidades de ser, es decir, en la proyección del tiempo como futuro, que dejamos venir sobre nosotros, como lo que ha sido (pasado) y como presente. El ser se revela en el tiempo o como tiempo y, por tanto, como la nada: como «ser yecto» desde el pasado, como «estado de caído» en el presente y como «ser para la muerte» en el futuro. Los enunciados sobre la nada del ser se intensifican aún más en la obra *¿Qué es metafísica?*: «El *Dasein* (el existir humano) significa estar retenido para la nada». Esto parecía ser puro y simple nihilismo: el ser es nada.

Más tarde, Heidegger interpreta la nada como el «velo del ser»; no se piensa en una nada vacía, sino en la nada del ente como lo otro frente al ente: «Esa nada se muestra como el ser».

Sin embargo, Heidegger se va distanciando cada vez más de toda metafísica y de la comprensión metafísica del ser. Piensa que la metafísica está dominada por el «olvido del ser»; se interesa sólo por el ente, no por el ser; sería un pensar cosificadamente objetivo, que no pregunta acerca del ser.

Algunos críticos sostenían, en contra de eso, que la metafísica clásica, por ejemplo la de Tomás de Aquino, sabía mucho acerca del ser y distinguía entre el ser y el ente. Por acertado que esto sea, hay que tener en cuenta que Heidegger entiende por «ser» algo completamente distinto de lo que la metafísica entiende. Heidegger no se refiere al ser como principio intrínseco, por el cual todo ente «es»; en Tomás de Aquino, el acto de ser (*actus essendi*) que se fundamenta en el puro «ser mismo» (*ipsum esse*). Eso para Heidegger es pensamiento «óntico», es decir, pensamiento cosificadamente objetivo, no comprensión «ontológica» del ser, que puede penetrar hasta el ser mismo, más allá del ente.

El «ser», para Heidegger, es algo totalmente distinto, la más abarcante e históricamente dominante razón del ser, que se revela y oculta, y que aproximándose o sustrayéndose asigna al *Dasein* su destino de ser. Por eso, él puede afirmar con cierta razón que la metafísica nunca pensó –en este sentido– en el ser, sino que cayó en el olvido del ser, no por error o por propia culpa, sino por su destino histórico. El «ser», tal como él lo concibe, se parece al poder del destino (*moira*, *fatum*) en el pensamiento griego primitivo, un poder que reina sobre los hombres y

sobre los dioses; constituye el horizonte último de nuestro *Dasein*, pero apenas tiene que ver con un concepto metafísico del ser. En ese horizonte, ¿podrá alcanzarse todavía a Dios y podrá pensarse en él?

2) La cuestión acerca de Dios

En sus obras posteriores a la guerra, en la *Humanismusbrief* (1947; trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2004), en los *Holzwegen* (1950; trad. cast.: *Camino de campo*, Barcelona 2003), etc., Heidegger se manifiesta repetidamente sobre la cuestión acerca de Dios, pero de manera velada. Él no querría ser teísta ni ateo, porque «todavía no se ha decidido nada acerca de la 'existencia de Dios'» (*Humanismusbrief*, 101). Esto no sería un fracaso del pensamiento humano, sino que dependería sólo del destino del ser. Porque el hombre está «'yecto' por el ser mismo a la verdad del ser [...], a fin de que a la luz del ser se manifieste el ente como el ente que es. Si se manifiesta y hasta qué punto se manifiesta, si Dios y los dioses, la historia y la naturaleza llegan a la iluminación del ser, están presentes y ausentes en ella, y hasta qué punto lo están, eso no lo decide el hombre. La llegada del ente se basa en el destino del ser. Pero para el hombre la cuestión sigue siendo si él encuentra lo destinatario de su esencia, lo que corresponde a ese destino» (*Humanismusbrief*, 75). ¡Un enunciado cargado de destino!

Todo queda en suspenso: ser o no-ser, Dios o dioses. Todo reside en el destino del ser. Nuestro destino sería el «tiempo escaso» en las «tinieblas de la noche del mundo», que están determinadas por la «falta de Dios», porque «Dios o los dioses» han huido, se han «sustraído» a nuestro mundo. Heidegger piensa –con Hölderlin– en los dioses de Grecia, que hace mucho tiempo «huyeron»; también piensa en el Dios de la fe cristiana, que se ha «sustraído», porque en el mundo actual la fe no es ya un patrimonio común de los hombres que establezca y que encierre unidad. ¿Se ha sustraído Dios al mundo, o son los hombres, cautivados por ese mundo, los que han huido de Dios?

Ahora bien, si el ser es historia, si esa historia del ser nos asigna el destino, constituyendo así el horizonte supremo, imposible ya de sobrepasar, de todo acontecer y de todo comprender humano, entonces se efectúa en ello una historización tan radical que todo queda relativizado históricamente, que la validez de lo verdadero y de lo bueno se suprime y no queda ya ninguna norma vinculante. Partiendo de ahí, ya no permanece abierto ningún camino para la metafísica, tampoco para el conocimiento y la comprensión de Dios. ¿Quedará bloqueado todo acceso a Dios?

Nuestro pensamiento no puede llegar hasta Dios; eso sería para Heidegger una mala metafísica, que él considera superada. Bajo el destino del ser, ese destino consistente en la «noche oscura del mundo», porque eso es nuestra lejanía de Dios, nosotros sólo podemos aguardar y tal vez podamos esperar que el destino cambie, que lo divino vuelva a aproximarse a nosotros.

Esto se confirma una vez más por la obra de Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* («Contribuciones a la filosofía»), que escribió durante los años 1936-1938, pero publicada póstumamente en 1989. Se trata de una obra importante para la comprensión de sus últimos escritos. Hacía ya tiempo que Heidegger había anunciado el «giro» de su pensamiento, sin explicar más detalles. Podía entenderse en el sentido de que Heidegger no quería ya interpretar el ser a partir del *Dasein* («ser-ahí») humano, sino el *Dasein* a partir del ser mismo, como el *Da* («ahí») del ser, como el lugar de la «iluminación» del ser. Ahora sabemos que ya aquí (en las «Contribuciones») se efectúa el giro hacia el pensamiento de la historia del ser en un sentido radical. Esto no sólo significa una negativa a la metafísica y a toda la tradición del pensamiento occidental, especialmente del pensamiento cristiano, que él rechaza rotundamente junto con la creencia en Dios, propia de ese pensamiento. Sino que en el fondo significa también una negativa a toda filosofía que argumente racionalmente y que pueda seguirse racionalmente, una negativa que favorece así un pensamiento mítico-profético, el cual se envuelve de manera velada en un lenguaje poéticamente oscuro. El salto hacia atrás –desde el *logos* hasta el *mythos*– quiere poner un «comienzo distinto», para el cual el ser se muestre como acontecimiento de la verdad.

Heidegger no habla siempre sino en un sentido vago acerca de «Dios y de los dioses»; todo queda en suspenso: un Dios o muchos dioses, huida o llegada, ser o no-ser de lo divino. Incluso cuando habla (en las «Contribuciones») acerca del «último Dios», cuyo «pasar por delante» sería de esperar, no piensa entonces en el Dios de la fe cristiana ni en el Dios del pensamiento metafísico, sino en algo que permanece oculto en oscuridad mítica. A pesar de todo, Heidegger no logra desasirse de la cuestión acerca de Dios ni del anhelo de Dios. Pero no es capaz de encontrar el camino que le lleve hasta Dios ni de conducir a otros hacia él. Heidegger permanece en la noche oscura del mundo, que eso es la lejanía de Dios, una lejanía que él reconoce acertadamente, sí, como el problema fundamental de nuestro tiempo, pero que entiende como superpoderoso destino del ser, un destino que él no es capaz de hacer que cambie.

A pesar de todas las valiosas sugerencias que debemos a Heidegger en el aspecto antropológico, hermenéutico, etc., muy poco es lo que le debemos en la cuestión acerca de Dios. Con seguridad, ese pensar acerca del ser ha contribuido en algo a sugerir y reanimar la cuestión metafísica acerca del ser; pero Heidegger mismo no pudo encontrar para esta cuestión una respuesta última. Todo queda en suspenso, ser o no-ser, ¿o es que el ser y la nada son lo mismo? Si no todo ser está fundamentado en el ser absoluto, entonces cae en último término en la nada.

Por eso, no debe asombrarnos que la filosofía de Heidegger pudiera ser interpretada en sentido nihilista. Así lo hizo ya desde muy pronto, por ejemplo, J. P. Sartre, como más tarde lo hicieron también los radicales propugnadores del pensamiento «posmoderno», que intensifican aún más, llegando hasta el extremo, la *Destruktion* [= desmontaje] que Heidegger hace de la tradición metafísica, y conducen hasta el nihilismo. Heidegger se distanció antaño claramente de la interpretación que de él hizo Sartre. Y no pudo aceptar tampoco el nihilismo posmoderno como interpretación de su pensamiento acerca del ser. Sin embargo, a pesar de todos los logros de su pensamiento, Heidegger –comprendido acertada o desacertadamente– contribuyó al agnosticismo y a la lejanía de Dios, que llega hasta el nihilismo de nuestros días.

b) *La búsqueda religiosa de Dios*

Sin embargo, la tesis de un secularismo radical pronto se refutó a sí misma. Por aquel entonces, durante los años sesenta y setenta del siglo XX, se hallaba difundida la opinión de que la religión y la creencia en Dios habían quedado definitivamente anticuadas. El hombre, en la moderna sociedad técnico-industrial, no podía entender ya algo así ni mucho menos vivirlo personalmente (cf. H. Cox, *The Secular City* [trad. cast.: *La ciudad secular*, Barcelona 1973], etc.). En el mundo de su experiencia y de su comprensión no había lugar para Dios. Por aquel entonces se propugnó incluso el contrasentido de una «teología de la muerte de Dios»: un absurdo síntoma de esa época. Incluso algunos teólogos tomaron muy en serio esa teología y pensaron que tenían que interpretar el cristianismo de acuerdo con el espíritu de la época, haciéndolo en sentido horizontal, no vertical, en sentido puramente inmanente, no trascendente, como una doctrina de salvación intramundana o como una teoría política. Algunos llegaron incluso a justificar y fomentar teológicamente esa lejanía de Dios en que se vivía en aquel tiempo.

Entonces llegó un contragolpe inesperado. Precisamente cuando la oleada de secularismo estaba dando la vuelta al mundo, surgió de repente y se alzó, como de manera espontánea, algo que no procedía de los teólogos ni de las iglesias, sino de la base, especialmente de los jóvenes, y que venía precisamente de países industrializados altamente desarrollados, en los que, conforme a la tesis, no podía existir algo así como una comprensión de la religión ni una necesidad de Dios. Comenzó en Estados Unidos y se propagó pronto a Europa occidental y, a través de ella, al resto del mundo. Fueron impulsos revulsivos sorprendentes: los *Jesus people*, las religiones de jóvenes, los movimientos carismáticos, los grupos de meditación, incluso en formas originarias del lejano Oriente, además de la proliferación de sectas y grupos religiosos de toda índole. Estas cosas las mencionamos aquí de forma sucinta y sabemos perfectamente que en todos esos movimientos hay que distinguir cuidadosamente entre lo que tiene valor y lo que no lo tiene. Se dejan sentir también en la Iglesia y son un testimonio del anhelo de Dios, incluso en una época tan alejada de él.

Hablar de un destino histórico del ser en la «noche oscura del mundo» y del «eclipse de Dios» en nuestra época (M. Heidegger) podrá sonar a afirmaciones profundas y dramáticas, pero ¿responden a la realidad? No es Dios el que se ha retirado del mundo, sino que los hombres de este mundo moderno se han apartado en buena parte de Dios. Eso no es un constreñimiento del destino ni tampoco un destino universal, porque sigue habiendo muchas personas que creen vivamente en Dios o que tratan de encontrarle nuevamente.

Así lo demuestra sobre todo una mirada dirigida más allá de los límites de nuestro mundo occidental, hacia el resto de la Tierra, de esta Tierra tan extensa. En todo el mundo musulmán, desde el norte de África hasta Indonesia, revive de nuevo el islam. Podremos lamentar o condenar las formas fanáticas o fundamentalistas, en las que los intereses religiosos se mezclan con los intereses nacionales y políticos. Pero dan testimonio del poder de la fe religiosa, incluso en nuestro tiempo. En la India y en el Asia oriental, prácticamente todo el mundo es religioso a su manera, ya sea hindú, musulmán, budista o cristiano. En estas y en otras partes del globo vive y crece también la fe cristiana con una intensidad con la que raras veces lo había hecho anteriormente. Todo esto atestigua que, a nivel mundial, no vivimos en una época específicamente alejada de Dios. El anhelo de Dios y la fe en Dios se hallan vitalmente activos incluso en nuestra época.

También en nuestro mundo «occidental», dominado por la ciencia y la tecnología, no podemos hablar tampoco de una época específicamente «sin Dios», a diferencia de lo que sucedía hace unos cien años,

cuando florecían el materialismo y el ateísmo. Éstos hace ya mucho tiempo que quedaron anticuados.

En cambio, se da actualmente otro fenómeno que ocupa el primer plano: el hecho de que precisamente en este mundo moderno vaya desmedrándose el sentido de la vida. No se experimenta ya el progreso tumultuoso, sino su fracaso ante los problemas genuinamente humanos. De ahí la pregunta: ¿Para qué todo eso? ¿Adónde nos va a llevar? ¿Cuál es el sentido de la vida?

Esta cuestión, que está viva hoy día, conduce a la búsqueda de la propia identidad y del propio sentido, incluso en nuevas formas religiosas o pseudorreligiosas. Los especialistas en sociología de la religión hablan incluso de un nuevo «auge» de lo religioso. Innumerables y crecientes grupos, centros y movimientos religiosos, y también sectas problemáticas, ofrecen ejercicios de meditación y formas de hallar el sentido de la propia vida. Esto contradice, sí, al ateísmo de la época, pero pone de manifiesto otro peligro de la actualidad: un nuevo irracionalismo que busca experiencia y satisfacción religiosa, sin vincularse claramente a una doctrina de fe. Se quiere tener fe, pero no se sabe en qué se cree y menos aún por qué se cree. De esta manera la fe religiosa queda relativizada irracionalmente. Incluso la fe cristiana se trueca caprichosamente por cualquier cosa que ofrezca una experiencia religiosa.

Por eso, a la filosofía (y a la teología) cristiana le corresponde de nuevo, hoy día, una suma importancia con arreglo a los tiempos que corren: la importancia de proporcionar orientación espiritual y de satisfacer, de manera sólida, el anhelo de dar sentido a la propia vida, el deseo vivo de hallar la trascendencia, según aquellas palabras de san Anselmo: «fides quaerens intellectum».

8
LA FILOSOFÍA CRISTIANA

También en la Edad Moderna hubo siempre –y hasta el día de hoy– filosofía cristiana: una filosofía que vive en el espacio de la fe cristiana y que profesa esa fe, pero que trata de adquirir y fundamentar sus conocimientos por medio de un pensamiento puramente filosófico.

La denominación de «filosofía cristiana» se remonta ya a los Padres de la Iglesia (san Agustín, san Juan Crisóstomo, etc.) y significa, todavía en la unidad indivisa entre la filosofía y la teología, el conjunto de la concepción cristiana del mundo y de la vida. Más tarde el término se entiende fundamentalmente en sentido práctico y designa, por ejemplo, la forma de vida monástica. Por eso, durante la Edad Media el término no se emplea en sentido estrictamente filosófico, aunque es precisamente en la alta escolástica cuando se efectúa el deslinde entre el pensamiento puramente filosófico y el pensamiento teológico (Tomás de Aquino). La denominación de «filosofía cristiana» vuelve a surgir ocasionalmente en el humanismo (Erasmo), pero tan sólo durante el siglo XIX se convierte en la autodenominación de sus propugnadores, que quieren contraponer una filosofía cristiana a todas las formas de pensamiento no cristiano y anticristiano. Algunos restringen todavía más el término para aplicárselo a la filosofía escolástica o a alguna de sus tendencias de escuela (especialmente al tomismo), en la creencia de que únicamente se puede mantener esa filosofía en sentido cristiano. Hoy día entendemos ese término en el sentido –más amplio– de una filosofía que se halla en consonancia con la fe y que está orientada hacia ella.

Con eso, tal manera de pensar se encuentra constantemente ante la objeción de que, en este caso, se trata ya de teología y no de pura filosofía. La filosofía cristiana sería una contradicción: si es cristiana, entonces no es filosofía; y si es filosofía, entonces no es cristiana. Esta objeción, formulada, por ejemplo, teológicamente por K. Barth y filosóficamente por M. Heidegger (esa filosofía sería un «hierro de madera»), ha sido discutida ya tan a fondo que podemos mantener actual-

mente lo siguiente: la filosofía cristiana, motivada e inspirada por la fe, pero fundamentada y elaborada por métodos estrictamente filosóficos, es posible y está justificada como filosofía, y es además una realidad en la historia del pensamiento, una realidad que viene teniendo una gran importancia hasta nuestros mismos días.

En las exposiciones corrientes de la historia de la filosofía moderna, esta filosofía cristiana casi siempre se pasa por alto o se menciona sólo de pasada, si es que no se la presenta despreciativamente. Pero el hecho de que ha existido y sigue existiendo esa filosofía cristiana se halla expresamente documentado en el manual *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (3 vols., Graz 1987-1990; «Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX»). Esta filosofía es de importancia fundamental especialmente para nuestro tema, en el que hablamos acerca de Dios en el pensamiento filosófico.

1. *Origen y desarrollo*

Objetivamente, la filosofía cristiana desde la Edad Moderna hasta la actualidad procede de la historia del pensamiento cristiano, el cual se desarrolla en la era patrística (especialmente en san Agustín) y durante la escolástica de la Edad Media (principalmente en santo Tomás de Aquino). No obstante, semejante filosofía, sobre todo en la escolástica tardía, pervivió durante la Edad Moderna, no sólo en los centros docentes de la Iglesia y con miras a la teología, sino también como una filosofía académica enseñada de manera general. Se enseñaba, principalmente a partir de Francisco Suárez, tanto en las universidades protestantes como en las católicas. Constituye, por tanto, el trasfondo intelectual del que proceden los filósofos modernos, y con el que ellos se enfrentan.

Muchos de los más destacados filósofos de la Edad Moderna se hallaban marcados por la tradición del pensamiento cristiano. Descartes incluso sometió su filosofía al juicio de la Iglesia. Leibniz piensa enteramente según el espíritu cristiano; su filosofía no puede entenderse de forma plena sino en orden a la teología. También Locke confiesa profesar la fe cristiana. Igualmente Kant tiene todavía una comprensión de «Dios, la libertad y la inmortalidad» que procede del pensamiento cristiano. Todo esto experimenta, sí, una terrible sacudida sísmica a consecuencia de la Ilustración y es puesto en tela de juicio. Pero, por ejemplo, incluso los grandes representantes del idealismo alemán, Fichte, Schelling y Hegel, profesaban el cristianismo o se desarrollaron a par-

tir de él, aunque comprendían la fe en sentido filosófico, o pretendían «suprimir» la teología absorbiéndola en la filosofía.

El tiempo en torno al año 1800, con todas sus conmociones políticas e intelecuales, origina un cambio en la vida intelectual. La tradición de la filosofía escolástica, seguida hasta entonces, queda interrumpida y casi completamente barrida por el racionalismo y por Kant y el idealismo. Hay que comenzar otra vez; y así se llega a algunos enfoques nuevos de la filosofía cristiana, incluso en confrontación con el pensamiento de la época.

2. *Nuevos comienzos durante el siglo XIX*

Los nuevos comienzos de la filosofía cristiana durante el siglo XIX permanecen todavía enteramente dentro del espacio europeo occidental. Pero el latín no es ya, como había sido hasta entonces, la lengua común de la ciencia y de la filosofía. Por eso se va desarrollando, en un grado mayor que hasta entonces, una diversidad del pensamiento en distintos países e idiomas. Pero es común el esfuerzo del pensamiento cristiano por conectarse con la vida intelectual moderna, por recoger o rechazar sus aspiraciones, desarrollando una filosofía cristiana. Es común a todos los pensadores la fe cristiana, sobre todo la comprensión cristiana de Dios como el único Dios infinito y omnipotente, pero que con personal libertad y amor actuó como Creador del mundo y del hombre. Aquí no se encuentran tanto diversas concepciones acerca de Dios, sino más bien diversos accesos del pensamiento para llegar hasta Dios, diversas interpretaciones de las relaciones de Dios con el mundo y con los ámbitos del saber y de la acción del hombre: con la ciencia y la sociedad, con la política, la ética, etc. Aquí mencionaremos tan sólo algunos de los ejemplos más señalados.

En los países de lengua alemana, la filosofía –a comienzos del siglo XIX– se hallaba bajo la influencia dominante de Kant y del subsiguiente idealismo. Por tanto, también los pensadores católicos trataban de recoger los enfoques que Kant, Schelling y Hegel habían dado a los problemas, y se empeñaban en utilizarlos fructíferamente para sus enseñanzas. Hay que mencionar en especial a la Escuela católica de Tubinga con Johann S. von Drey (1777-1853), Johann A. Möhler (1796-1838), Johan Ev. von Kuhn (1806-1887) y, con posterioridad a ellos, Franz A. Staudenmaier (1800-1856). A esto se añadía la influencia del romanticismo católico con Franz von Baader (1772-1841), Friedrich Schlegel (1772-1829) y Joseph Görres (1776-1848). Tuvieron también

notable influjo los círculos en torno a las figuras –condenadas más tarde como semirracionalistas– de Georg Hermes (1775-1831, en Bonn) y Anton Günther (1783-1863, en Viena), quien filosóficamente fue quizás más importante. Todos ellos se esforzaron, conectando con la filosofía moderna de su tiempo, por profundizar de nuevo en la vida intelectual católica y darle nueva vitalidad. Sus esquemas de pensamiento quedaron frenados en buena parte por la naciente neoescolástica, después de mediados del siglo XIX, hasta que durante el siglo XX fueron apreciados y aceptados de nuevo.

La situación era distinta en Francia, donde la Ilustración condujo de forma muy radical al materialismo y al ateísmo; la Revolución, a la división social y política; y las convulsiones napoleónicas ahondaron más todavía las oposiciones internas. Para los sectores cristianos conservadores todo esto significó una grave conmoción que suscitó reacciones opuestas. Por un lado se alza una contrarrevolución católica, que se manifiesta en el tradicionalismo de L. de Bonald (1754-1840), L. E. Bautain (1796-1867), A. Bonetty (1798-1879) y también F. R. de Lammenais (1782-1854). Halla cierta continuidad en el ontologismo, el cual, basándose en Malebranche, sitúa en Dios mismo la razón decisiva del conocimiento, es decir, reclama cierta inmediatez de una intuición de las ideas en Dios. Esta doctrina fue sostenida en Lovaina por G. C. Ubaghs (1800-1875) y su escuela, y en Francia especialmente por el italiano V. Gioberti (1801-1852), F. A. Hugonin (1823-1898, que fue más tarde obispo de Bayeux) y por otros.

Junto a esta tendencia se alza precisamente en Francia la aspiración a poner la filosofía y la dogmática de la Iglesia en contacto abierto con la ciencia moderna, con las ciencias naturales y con las ciencias humanas; un intento de tomar en serio las modernas investigaciones y romper el aislamiento intelectual. Se considera portavoz de esta tendencia a A. Loisy (1857-1940, profesor de ciencias bíblicas en el Institut Catholique de París), con cuyo nombre está asociada la controversia en torno al modernismo, a principios del siglo XX. Ahora bien, la controversia no afecta tanto a la fe en Dios, sino más bien a las relaciones entre esa fe y la doctrina eclesiástica, por un lado, y los ámbitos autónomos del mundo, de la ciencia y de la sociedad, por el otro: un problema que se plantea de nuevo en cada época.

Pero de Francia procede también uno de los filósofos católicos más importantes de la época reciente: Maurice Blondel (1861-1949), quien con su método «reflexivo» quiere conducir hasta Dios y hasta la fe; ejerce una gran influencia hasta nuestros días, influencia que se va intensificando actualmente. Él preparó también el giro «trascenden-

tal» de la metafísica en J. Maréchal y su escuela; volveremos más tarde sobre ello.

En Italia el siglo XIX estuvo marcado política y nacionalmente por el «risorgimento», que condujo a tensiones con la Iglesia y a la escisión de la sociedad; en lo filosófico estuvo determinado en parte por un pensamiento subjetivista y sensualista (por influencia inglesa y francesa), y en parte por tendencias idealistas y espiritualistas (a consecuencia del idealismo alemán). Pero en este entorno surge también un pensamiento católico, comprometido tanto en el terreno filosófico como en el político y religioso. Hay que mencionar especialmente a V. Gioberti (1801-1852, véase *supra*, porque vivió largo tiempo en Francia) y A. Rosmini-Serbati (1797-1855), ambos sacerdotes católicos, ambos (más o menos) próximos filosóficamente al ontologismo, ambos aspiraban políticamente a la unificación de Italia, y condenados ambos por la Iglesia por esas mismas razones. Sobre todo Rosmini vuelve a ser apreciado actualmente y ejerce una nueva influencia. Por lo demás, en Italia continuaba con especial vigor la tradición escolástica, hasta tal punto que de ahí pudo partir la reanimación de la filosofía escolástica.

En la Península ibérica (España y Portugal) existe durante el siglo XIX, en lo intelectual y en lo político, una intensa división, mucho más marcada que en otros países tradicionalmente católicos. Por un lado se halla un pensamiento católico conservador, ligado a la tradición, que apenas encuentra acceso a la moderna vida intelectual. Por el otro lado se encuentran movimientos liberales y progresistas, antieclesiásticos y también anticristianos, que recogen las influencias filosóficas del empirismo y del sensualismo inglés y francés, o que –como un fenómeno curioso y exclusivo– reciben las influencias del «krausismo». K. C. F Krause (1781-1832) desarrolló, partiendo del idealismo, un panenteísmo especulativo que nunca encontró mucho eco en su patria alemana, pero que logró ejercer considerable influencia en España (y también en América Latina).

Sin embargo, también aquí surgen pensadores católicos de carácter autónomo, en especial Juan Donoso Cortés (1809-1853) y Jaime Balmes (1810-1848); en medio de las conmociones intelectuales y políticas de su época, tratan de orientar a la gente mediante la filosofía cristiana, la cual, en la confrontación con las ciencias modernas, recurre a la tradición escolástica, pero sin pertenecer por eso a la neoescolástica.

En el ámbito anglosajón, y por una antigua tradición, predominaba el empirismo, que hacia finales del siglo XIX experimenta cierta re-

novación. A esto hay que añadir la «Escuela escocesa» del *common sense*, y más tarde, en contraposición al empirismo, el idealismo inglés, inspirado especialmente por Hegel. De este entorno se diferencia y destaca la figura de un pensador católico de talla singular, el cardenal John Henry Newman (1801-1890). Es más teólogo que filósofo, y se convierte en el gran pensador de la fe y de la conciencia moral que conducen al conocimiento de Dios. Su influencia va mucho más allá de Inglaterra y de su época. Aún hoy día permanece viva y activa.

Contemporáneo suyo, convertido a la fe católica lo mismo que él, es el americano O. A. Brownson (1803-1876), que se enfrenta con todos los movimientos filosóficos de Europa; es el primero en el Nuevo Mundo que trata de desarrollar una filosofía genuinamente cristiana.

Esta mirada retrospectiva mostrará que también en el siglo XIX, cuando florecían el positivismo, el materialismo y el ateísmo, existía una filosofía cristiana que en muchos países estuvo representada por notables pensadores. Por muy diferentes que ellos puedan ser, resulta común a todos ellos la profesión de fe cristiana, –en la mayoría de los casos– de fe católica, es decir, de la fe en Dios, pero también, en cuanto Dios es asequible al pensamiento humano –esto es, filosóficamente–, en Dios como razón primordial del mundo y como meta de la vida humana.

Sin embargo, en el ámbito del pensamiento cristiano existía también gran variedad de enfoques y objetivos y, por tanto, no había un frente común para la confrontación con las modernas ciencias naturales y humanas y con las posturas filosóficas de la época. Para el debate faltaban fundamentos filosóficos claros; a menudo también se había tocado fondo en el pensamiento metafísico. Esto a su vez se debía a que la tradición clásica de la filosofía cristiana no se conocía ya o sólo se conocía vagamente, y por tanto esta tradición no podía fructificar en el pensamiento de la época. De ahí nace el esfuerzo por la renovación de la filosofía escolástica.

3. *La neoescolástica*

El retorno a la tradición escolástica, aunque discutido, estaba justificado y exigido, dada la situación intelectual y política de la época. La fe y la Iglesia, durante el siglo XIX, habían sido apremiadas cada vez más a ponerse a la defensiva: en lo científico, por el positivismo, el materialismo y el ateísmo; y en lo político, por los movimientos liberales y, en parte, polémicamente anti-eclesiales. Las intensas con-

frontaciones de la época obligaban a reflexionar sobre la propia tradición intelectual, a fin de esclarecer y profundizar la propia posición.

Además, dadas las convulsiones de ese tiempo, los estudios de los candidatos al sacerdocio eran a menudo muy deficientes. En cuanto al estudio de la filosofía (tan sólo prescrito obligatoriamente por el Derecho canónico a partir de 1917), desde el abandono de la escolástica quedaba por completo a merced del capricho o de la perplejidad de los docentes, que difícilmente estaban en condiciones de proporcionar una orientación convincente y que señalara claramente una dirección; sucedía lo mismo con respecto a la teología. Con tanta mayor razón muchos exigían y fomentaban el retorno a la tradición escolástica, especialmente a Tomás de Aquino, que desde hacía siglos era considerado como el «maestro» decisivo de la Iglesia. De este modo surgió lo que se ha dado en llamar la «neoescolástica».

Este nombre se contempla hasta el día de hoy bajo una doble luz. Para los críticos y adversarios de este movimiento, se trata de la quintaesencia del pensamiento reaccionario y conservador, de la actitud «ultramontana» de las tendencias integristas, que encontraban resistencia incluso dentro del ámbito católico. Los defensores de este movimiento aceptaban sólo contra su voluntad el término de «neoescolástica», y preferían hablar de nuestra filosofía, de la filosofía «escolástica». En los comienzos de la renovación escolástica existían también algunas tendencias integristas en materia de política eclesiástica. Sin embargo, el fenómeno total de la neoescolástica no sólo no puede contemplarse a la luz de esas tendencias, sino que debe entenderse y enjuiciarse de modo más diferenciado, teniendo en cuenta también sus logros positivos.

La filosofía escolástica había sobrevivido en algunos centros docentes, especialmente en Italia. Y existían aspiraciones a darle nueva vitalidad. Estas aspiraciones recibieron un estímulo decisivo gracias a la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879); ésta se convirtió en el documento fundamental de la neoescolástica y pronto llegó a tener repercusiones mundiales cada vez mayores, fomentadas también por Roma. Se renovaron los centros docentes en los que se enseñaba la teología, se emprendieron investigaciones, se crearon nuevos centros docentes y se publicaron manuales de estudio y ediciones de textos.

a) *La apologética*

Al principio, estas tendencias estuvieron regidas en la mayoría de los casos por sentimientos apologéticos y defensivos. Por la convic-

ción de que únicamente la filosofía escolástica se hallaba en posesión de la verdad eterna (*philosophia perennis*), y de que ella sola estaba en consonancia con la fe cristiana (*ancilla theologiae*), todo lo demás se rechaza como error y camino extraviado; la ciencia y la filosofía modernas son condenadas. Sólo será posible defenderse de ellas regresando a la «filosofía de tiempos pasados» (J. Kleutgen). De estos sentimientos brota, principalmente en Italia, un tomismo integrista que no está dispuesto a ninguna avenencia. Éste sería la única verdad y la doctrina de la Iglesia; también la filosofía estaría sometida al Magisterio eclesiástico. Si antes, en los nuevos comienzos de una filosofía cristiana, había existido una variada diversidad, ahora se hacía hincapié en una rigurosa unidad. No existiría más que una sola verdad, y ésta sería la filosofía escolástica; más exactamente, la filosofía tomista.

Unas ideas tan estrechas no pudieron imponerse. Junto al riguroso tomismo académico (cultivado especialmente por los dominicos y también por los benedictinos), cobran igualmente nueva vida otras «escuelas», como la tradición escotista (cultivada de manera especial por los franciscanos) y la filosofía suareziana (seguida principalmente por los jesuitas). Se llega a entablar debates dentro de la escolástica misma, en los cuales el tomismo, aunque fomentado especialmente por Roma, no fue capaz nunca de asentarse como una doctrina exclusiva. Otras tendencias escolásticas perviven en diversas formas.

Además, se puso también en marcha, fomentada igualmente por León XIII, la investigación histórica de la filosofía y de la teología de la Edad Media. Se publicaron ediciones críticas y se emprendieron estudios profundos, que posteriormente fueron adoptando cada vez más los métodos histórico-críticos. Estas investigaciones, que han proseguido hasta nuestros mismos días, hacen ver como resultado que la filosofía escolástica, ya durante la Edad Media, no fue un bloque rígido de tesis fijas e inmutables, sino una vida cultural con muchas facetas y abundantes planteamientos de problemas; no podía consistir en la uniformidad de un solo sistema académico, considerado como válido exclusivamente, sino que constaba de una abierta pluralidad de opiniones doctrinales y de debates, que tenían su puesto dentro de la gran amplitud del pensamiento cristiano.

b) *El antimodernismo*

Otro paso más, e importante, consistió en que la filosofía (y la teología) cristiana emprendiera pronto el diálogo con la filosofía y las

ciencias modernas, al principio sólo de manera vacilante, pero luego de un modo cada vez más decidido. Con esto se abre camino un cambio de mentalidad: desde la opinión de que todo lo demás ha de ser rechazado como error se pasa al conocimiento de que también de lo demás se puede aprender a esclarecer y ahondar la propia posición, pero también de que se puede enriquecer la vida cultural de la época con un pensamiento cristiano reavivado de esta manera.

Esta evolución fue paralizada seriamente por la lucha contra el denominado modernismo a comienzos del siglo XX, emprendida bajo el pontificado de Pío X. Con el vivo deseo de asimilar los conocimientos de las ciencias modernas, es posible que algunos fueran demasiado lejos, cuestionando doctrinas teológicas tradicionales. Se considera como su portavoz al francés Alfred Loisy (1857-1940) junto al inglés George Tyrell (1861-1909). Aspiran a la reconciliación de la fe cristiana (católica) con el mundo moderno, con sus ciencias y con su cultura. A causa de una angustiada preocupación por la pureza de la fe, Roma emprende la lucha contra ellos. Tales doctrinas se compendian sistemáticamente con el nombre de «modernismo» y son condenadas rigurosamente en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907). Con anterioridad, el modernismo no había sido un sistema compacto que alguien hubiera propugnado de esta manera. Pero luego se le fue atribuyendo cualquier opinión doctrinal divergente, y se condenaba a ésta como «modernista». Con ello se comete una grave injusticia contra algunos pensadores e investigadores católicos que fueron denunciados, incluidos en el Índice y excomulgados. Esto afectó especialmente a la vida intelectual católica en Francia y también en Inglaterra e Italia, y de forma menos directa en los países de lengua alemana. Sin embargo, estas medidas impidieron y paralizaron todo el pensamiento y las investigaciones filosófico-teológicas en el campo católico. Los problemas fueron objeto de represión, no de estudio y elaboración objetiva. Pero esos problemas irrumpen más tarde con tanta mayor fuerza y se plantean de nuevo a nuestra época, buscando una solución.

En la filosofía, Roma fomentó intensamente por aquel entonces el tomismo riguroso. Todavía en el año de la muerte del papa Pío X (1914), la Congregación para los estudios declaró como doctrina obligatoria veinticuatro tesis, entre las que se hallaban doctrinas específicamente tomistas pero controvertidas (por ejemplo, la del hilemorfismo). Con ello, la Iglesia condenaba indirectamente otras orientaciones doctrinales. Ante la protesta de éstas, el papa Benedicto XV volvió a recoger esas tesis y las calificó como «tutae normae directivae»: «seguras», correspondientes a la fe y no en contradicción con ella, pero,

por lo mismo, no absolutamente «verdaderas» en detalle ni exentas de discusión. Con esto volvieron a admitirse otras opiniones doctrinales y se permitieron las controversias científicas. El Papa puso fin a la lucha contra el modernismo, y volvió a conceder un margen más amplio para las opiniones doctrinales. Esta actitud hizo posible también una mayor apertura para el pensamiento en el ámbito católico y permitió su ulterior desarrollo.

4. *Desarrollos durante el siglo XX*

Tan sólo a partir de entonces pudo la filosofía cristiana afrontar plenamente la tarea de vérselas con el pensamiento moderno. Así sucedió a continuación de la Primera guerra mundial, en las nuevas ideas que surgieron durante los años veinte y treinta del siglo XX. Pero es una evolución que se intensifica después de la Segunda guerra mundial y durante la segunda mitad del siglo XX.

En el aspecto filosófico, contribuyó decisivamente a la nueva apertura del pensamiento una actitud más positiva ante las ideas de Kant. Hasta entonces toda filosofía de orientación metafísica, y especialmente la filosofía cristiana, sobre todo la escolástica, habían considerado a Kant simplemente como un crítico radical de toda metafísica y como el fundador del subjetivismo del pensamiento. En consecuencia, Kant había sido rechazado enérgicamente como un enemigo mortal. Pero ahora, aunque subsisten las críticas necesarias, se reconoce la importancia positiva del pensamiento trascendental, y es utilizado para la nueva fundamentación de la metafísica.

a) *Maréchal*

Fue pionero en esta actitud el jesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944, profesor en la universidad de Lovaina), cuya obra principal, titulada *Le point de départ de la métaphysique* (5 vols., 1922ss; trad. cast.: *El punto de partida de la metafísica*, Madrid 1957ss), recoge el método trascendental de Kant, a fin de «superar a Kant por medio de Kant» y fundamentar de nuevo la metafísica en el sentido de Tomás de Aquino. Se remonta a las condiciones apriorísticas para la posibilidad de nuestro conocimiento, y desarrolla –orientado extensamente por Tomás– una epistemología diferenciada que se consuma en el acto del juicio. En cada uno de esos actos se efectúa una afirmación absoluta (*affirmation absolue*), es decir, se hace una proposición que reclama

validez absoluta: ello «es» así; le corresponde, por tanto, la pretensión de validez de que ello está puesto en el ser. De esta manera, se presupone el ser como la razón de la validez absoluta, y es afirmado así conjuntamente (de modo implícito) como lo absoluto. Con esto el conocimiento se muestra como un acontecer dinámico en orientación final hacia el ser absoluto. En Maréchal, tal cosa conduce –mediante el principio de finalidad– al conocimiento de Dios como condición absoluta de nuestro conocimiento intelectual.

El enfoque de Maréchal tiene muchas repercusiones, primeramente en Francia y en Bélgica, pero pronto también en los países de lengua alemana (K. Rahner, J. B. Lotz, etc.). Actualmente se habla de una «Escuela alemana de orientación maréchaliana», aunque no existió nunca una escuela en sentido estricto. Pero es común a todos sus representantes el haber recogido el enfoque trascendental de Maréchal y haberlo desarrollado ulteriormente, cada uno a su manera. Lo esencial y característico de esto es:

–la pregunta trascendental (en el sentido de Kant) acerca de las condiciones apriorísticas del conocimiento y de todo acto mental consciente;

–el regreso a la realización real del acto, es decir (en contra de Kant), no sólo a las condiciones formales del jucio, sino a la realización actual del ser, que está puesta en todo conocimiento, principalmente en el juicio; la realización del acto es realización del ser;

–la afirmación de lo absoluto, que se contiene ya en la pretensión de validez absoluta del juicio, y que incluso se presupone ya en toda pregunta, pero que ha de desarrollarse para el conocimiento del ser absoluto. Introducir para ello (con Maréchal) el principio de finalidad es algo que incluso a algunos de los que siguen su enfoque no les parece ya necesario, si en el acto del juicio (también en el de preguntar, querer, etc.) se presupone ya el horizonte absoluto de validez del ser, y con ello se afirma implícitamente (de manera no temática) el absoluto «ser mismo» como condición absoluta de todo lo condicionado.

b) *Rahner*

Entre los seguidores intelectuales de Maréchal, el más importante fue Karl Rahner (1904-1984), jesuita, profesor de teología en Innsbruck y más tarde en Múnich y en Münster. Tras escribir obras filosóficas de carácter fundamental (*Geist in Welt*, 1939 [trad. cast.: *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963]; *Hörer des Wortes*, 1941 [trad. cast.: *Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967]), compone gran cantidad de es

critos principalmente teológicos (reunidos en *Schriften zur Theologie*, 16 vols., 1954-1984 [trad. cast.: *Escritos de teología*, Madrid 2000ss]).

También Rahner acepta decididamente el enfoque de Maréchal, pero lo desarrolla bajo la influencia igualmente de M. Heidegger, hasta convertirlo en un profundo pensamiento existencial que adopta una actitud ante casi todas las cuestiones teológicas de la época. En lo que respecta a la cuestión acerca de Dios, es característico de Rahner –y de todos los que le siguen– el hecho de mostrar e interpretar una apertura y ordenación apriorística del espíritu humano-finito hacia el ser absoluto de Dios como condición de su autorrealización en actos espirituales. Según esto, la trascendencia hacia Dios no sólo es posible, sino que además viene dada conjuntamente como necesaria *a priori* en cuanto condición de la realización; esa trascendencia es constitutiva de la esencia y del obrar del espíritu finito. Pero cualquier conocimiento de Dios remite en último término a su misterio, incomprensible para el pensamiento humano, un misterio que se desvela en la revelación de Dios y que, a pesar de todo –o precisamente entonces–, sigue siendo misterio divino, cosa que Rahner acentúa constantemente con encarecimiento.

Rahner ejerce una gran influencia, por de pronto a causa de su impresionante actividad docente, y sobre todo por sus numerosos escritos, cuyas traducciones a otros idiomas le proporcionaron importancia universal. K. Rahner colaboró también de manera decisiva, como teólogo especializado, en el Concilio Vaticano II. Su influencia se extiende más allá del ámbito católico. Se trata de uno de los más insignes teólogos del siglo XX, pero hay que entenderle desde su enfoque filosófico. Este enfoque, desarrollado ya en las primeras obras (especialmente en *Oyente de la Palabra*, 1941), lo recogió de nuevo plenamente hacia el final de su obra, a fin de abrir con él una vía de acceso a la fe en Dios y a la teología (*Grundkurs des Glaubens*, 1976 [trad. cast.: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 2003]). Rahner es, pues, uno de los mayores testigos de Dios en el pensamiento de la actualidad.

c) *Lonergan*

También el filósofo y teólogo canadiense Bernard Lonergan (1904-1984, exactamente igual que Rahner) logró tener importancia y ejercer influencia, principalmente en los países de lengua inglesa. Él era también jesuita y también –al igual que Rahner– más teólogo que filósofo. Fue profesor de teología en Montreal y en Toronto, así como en la Universidad Gregoriana de Roma, y luego de nuevo en Canadá y en Esta-

dos Unidos. Junto a estudios teológicos, orientados principalmente por las enseñanzas de Tomás de Aquino, se halla su principal obra filosófica: *Insight. A Study of Human Understanding* (1957; trad. cast.: *Insight. Estudio sobre la compensión humana*, Salamanca ²2005). En ella adopta un enfoque metodológico parecido al de Maréchal (aunque independientemente de él) y desarrolla una epistemología metafísica, que desde el concepto abstracto retorna al acto real y pregunta a propósito de él: ¿Qué hago yo cuando conozco? ¿Qué conozco yo cuando hago eso? ¿Por qué ese hacer es un conocer la realidad? Lonergan, a través de un análisis de las etapas y estructuras del conocimiento, llega a la afirmación del ser en el acto del juicio, y desde allí a una comprensión operativa del ser como todo aquello «que puede conocerse por medio de una comprensión inteligente y de una afirmación racional». Según esto, el ser no es objetividad rígida, no es la «cosa en sí» de la que habla Kant, sino lo que en toda la dinámica de la tendencia a conocer –el preguntar, el investigar y el saber– es lo indagable, lo que puede saberse, lo afirmable, lo *intelligibile*. La afirmación absoluta del ser en el juicio conduce también aquí al ser absoluto como a la razón última de toda conocibilidad y comprensibilidad del ente, y también como a la meta última de toda tendencia humana al conocimiento.

Lonergan tiene un considerable círculo de discípulos, principalmente en América (Canadá y Estados Unidos), y sigue influyendo a través de ellos. Se aproxima al enfoque de Maréchal, pero completándolo y aclarándolo en algunos aspectos; entra a formar parte –también en Europa y gracias a una influencia mundial– de un nuevo pensamiento trascendental-metafísico. También él es un testigo del conocimiento filosófico de Dios en la actualidad.

5. *Ulteriores discusiones*

Después de haberse logrado una comprensión positiva del pensamiento trascendental en Kant, se abre también el acceso a ulteriores desarrollos de la filosofía reciente, cuyo estudio y discusión se cultiva. Filósofos cristianos, que proceden todavía de la escolástica, se ocupan detenidamente del idealismo alemán, especialmente de Hegel, y luego también de Fichte y de Schelling. Se dedican igualmente a estudiar la filosofía de los valores, desde Lotze hasta Scheler, la fenomenología de E. Husserl y de su escuela, la ontología de Nic. Hartmann, la filosofía existencial desde S. Kierkegaard hasta K. Jaspers, y especialmente estudian a M. Heidegger, cuya pregunta que interroga acerca del ser suscita un nuevo pensar metafísico que se remonta a Tomás de Aquino y

origina algo así como una escuela heideggeriana católica; ésta sigue a Heidegger, aunque distanciándose (más o menos) críticamente de él. En conexión con esto se recogieron también los problemas de la filosofía de la historia y del lenguaje, suscitados por la hermenéutica filosófica (Gadamer, 1961) por un lado, y por la filosofía analítica por otro, en cuyo ámbito se llega a notables desarrollos que influyen también en la filosofía cristiana. Lo estudiaremos detenidamente.

a) *La filosofía analítica*

La filosofía analítica se originó principalmente –aunque no sólo– a partir del neopositivismo o empirismo lógico en Inglaterra (B. Russell, etc.) y del «Círculo de Viena» (M. Schlick, R. Carnap, etc.), y fue definida muy claramente por el principio empírico de la verificación. Según éste, todo enunciado que vaya más allá de la verificabilidad empírica e intersubjetiva (es decir, de lo que es verificable por cada sujeto), y que sobrepase, por tanto, la experiencia objetiva, «carece fundamentalmente de sentido», es decir, no posee valor objetivo alguno para el conocimiento, como sucede con todo enunciado metafísico y, principalmente, con todo «hablar acerca de Dios».

Ahora bien, el principio de verificación encontró pronto (según queda dicho) una crítica decidida, formulada ya por K. Popper, porque este principio no es en sí mismo verificable y, sin embargo, pretende tener validez objetiva e incluso normativa; también porque un enunciado universal, por ejemplo, de una ley natural, no es verificable por principio, y tan sólo es «falsable» (*falsifizierbar* [= ± contrastable]) por medio de hechos aislados empíricos. Además, se ha superado en buena parte el estrechamiento positivista de la perspectiva en las discusiones, especialmente en torno a L. Wittgenstein. Su doctrina de los «juegos de lenguaje» (*Sprachspielen*) muestra diversas funciones y regularidades en el uso vivo del lenguaje. Esta idea se asocia con el giro desde un lenguaje artificial formalizado de la ciencia hasta el análisis del lenguaje «natural» con sus múltiples funciones, y hasta la teoría de los «actos de hablar» (*Sprechakte*) que ponen una acción en el lenguaje. La filosofía analítica recoge asimismo algunas cuestiones que tradicionalmente se han considerado metafísicas, como las relaciones esenciales, la intencionalidad y la objetividad, la substancia y la persona. Son cuestiones que llevan más allá del mero análisis lingüístico y, sobre todo, más allá de un estrechamiento positivista.

Y así, los filósofos analíticos, especialmente los de los países de habla inglesa, se dedican a estudiar problemas de una filosofía del su-

jeto o filosofía de la mente (*Philosophy of Mind*) y también de una filosofía de la religión (*Philosophy of Religion*). Hubo y sigue habiendo un extenso debate sobre el sentido de «hablar acerca de Dios» y el de otros enunciados religiosos (y teológicos), que deben ser explicados en su índole y deben ser analizados y justificados desde el punto de vista de la lógica del lenguaje (F. Ferré y otros, especialmente J. M. Bochenski, *The Logic of Religion*, 1965; recientemente R. Swinburne y otros; véase, a propósito, O. Muck y F. Ricken). Por tanto, vuelve a retomarse aquí la cuestión acerca de Dios y del conocimiento de Dios. Esto es digno de tenerse en cuenta en una época en que, por lo demás, la cuestión acerca de Dios, en la mayoría de los casos, se silencia o se pone entre paréntesis filosóficamente.

Sin embargo, subsisten algunos problemas cuando la filosofía analítica, como sucede –en parte– actualmente, pretende ser el único método que fundamente el pensamiento filosófico. El análisis lingüístico, por sí solo, no llega a la cosa. Hablar y pensar no son lo mismo; el lenguaje y su cosa no son lo mismo, aunque la cosa se desvele y se exponga en el lenguaje. Si semejante pensamiento acerca del análisis de las estructuras lógicas del enunciado no se remonta hasta la realización real del acto del pensar, que se pone a sí mismo como acto del ser y se orienta intencionalmente hacia el ser del objeto, entonces no alcanza la realidad, sino que disuelve el mundo en estructuras lingüísticas. Si, además, el pensamiento permanece únicamente analítico, entonces ya le afecta la crítica que hace Kant del juicio analítico (entendido entonces según Leibniz): es siempre meramente un «juicio de aclaración», no un «juicio de ampliación». Presupone lo ya anteriormente conocido y enunciado en proposiciones, a fin de desmembrarlo, de «aclararlo». No llega más allá de esto, es decir, (nuevamente según Kant) no llega a juicios sintéticos, que «amplíen» nuestro conocimiento por medio de nuevos contenidos, ya sea por la experiencia (juicios sintéticos *a posteriori*) o bien por medio de la intelección de relaciones objetivas necesarias (juicios sintéticos *a priori*). Si el análisis se ocupa también de juicios sintéticos, lo único que puede hacer precisamente es analizarlos, pero no llevarlos más allá hasta conseguir intelecciones sintéticas, y menos aún puede lograr un conocimiento metafísico.

Esto se aplica especialmente al «hablar acerca de Dios». La filosofía analítica es capaz solamente de analizar y reconstruir con lógica lingüística y de revisar y corregir críticamente lo que ya se ha enunciado antes en lenguaje religioso o filosófico acerca de Dios, pero no puede, por sí misma, llevarlo a ulteriores intelecciones y enunciados en cuanto a su contenido. Esto exigiría un pensamiento no sólo analítico sino también sintético. Hasta qué punto la filosofía analítica ac

tual, sobrepasándose a sí misma, llega a ser también sintética, es una cuestión que quedará en suspenso. Pero resulta digno de ver hasta qué punto esta filosofía ya se ha ampliado hasta ahora hacia un pensamiento metafísico, principalmente también hacia la cuestión acerca de Dios, y cómo se va ampliando cada vez más, según parece. Por esta razón, los métodos de la filosofía analítica, la lógica moderna y su terminología han sido acogidos y utilizados en distinto grado también en el ámbito de la filosofía cristiana. Esta filosofía, en el marco del pensamiento metafísico, puede prestar valiosas ayudas para la doctrina filosófica acerca de Dios.

b) *Acerca de la situación en la actualidad*

La filosofía cristiana existe actualmente en múltiples formas, investigaciones y confrontaciones. No encontramos ya, como antaño, un sistema uniforme de filosofía «neoescolástica». A la filosofía cristiana no se la puede ya deslindar tan nítidamente de otras orientaciones del pensamiento. La índole de esta filosofía no consiste en ser «escolástica» sino precisamente en ser «cristiana», en proceder de una comprensión cristiana del mundo y de sí mismo, y en profesar tal comprensión, pero recogiendo al mismo tiempo, en sentido puramente filosófico, los problemas de la época y tratando de prestar un servicio a la verdad.

En todo ello, y precisamente en nuestra época, la cuestión acerca de Dios tiene una importancia tan fundamental como central, pues toda la imagen del mundo y del hombre está marcada por el hecho de que se reconozca o no a Dios como el Absoluto, como la razón primera y la meta suprema de toda la realidad, y como un Dios vivo y personal en sentido cristiano, que actúa en el mundo y en la historia. Cuanto más predomine en el mundo y en la ciencia modernos un ateísmo teórico, aunque hoy día se trata más bien de un ateísmo práctico, tanto más se necesitará un pensamiento cristiano que fundamente también filosóficamente la fe en Dios.

Existen multitud de publicaciones recientes en esta línea. Se distinguen en cuanto a si consideran que la existencia de Dios puede probarse estrictamente o no, y en cuanto a si son capaces –y con qué medios fenomenológicos o de filosofía de la religión– de encontrar el acceso a Dios a partir del hombre, o si permanecen orientadas en sentido predominantemente clásico hacia las pruebas de que Dios es la causa primera del mundo. Algunos, con el fin de evitar los malentendidos de una prueba científica, buscan un acceso más bien postulatorio hasta Dios.

Así lo hacen, por ejemplo (para no salirnos del ámbito de lengua alemana), Hans Küng (*Existiert Gott*, 1978; trad. cast.: *¿Existe Dios?*, Madrid 2005), Bernhard Welte (*Religionsphilosophie*, 1979), etc. Hay otros, sin embargo, que desarrollan en sentido clásico una doctrina filosófica acerca de Dios, pero lo hacen sobre el trasfondo de los problemas actuales y utilizan pruebas o, por lo menos, razones que señalan la existencia de Dios. Escriben más bien manuales para la enseñanza, pero integrando en ellos la filosofía analítica. Se trata, por ejemplo, de Otto Muck (1979), Bela Weismahr (1979), Heinrich Beck (1986), etc. Lo hacen de manera sistemática y especulativa, con especial profundidad y basándose ampliamente en el fundamento escolástico, Walter Brugger en la *Summe philosophischer Gotteslehre* (1979; «Suma de teología filosófica») y algunos más. Todo esto demuestra lo mucho que la cuestión acerca de Dios es reconocida y aceptada como un objetivo principal del pensamiento filosófico, precisamente durante estos últimos decenios.

A la pregunta del hombre acerca de Dios no puede sustraerse un pensamiento filosófico serio, si es que quiere dilucidar la razón y el sentido de la existencia humana. ¿Para qué, si no, sirve la filosofía? Vamos a ofrecer a continuación una perspectiva de la historia de los problemas, que recogerá y evaluará en las reflexiones siguientes algunas de las cuestiones fundamentales.

9
EL HOMBRE Y DIOS

La pregunta que interroga acerca de Dios fue siempre una de las primeras y más importantes cuestiones que el hombre se plantea, y fue por tanto, desde siempre y a través de todos los tiempos, como lo atestigua la historia, una cuestión fundamental del pensamiento filosófico. La cuestión se sigue planteando hoy día, y lo hace mucho mas, porque parece que en el mundo moderno supuestamente no hay ya lugar alguno para Dios. La pregunta que interroga acerca de Dios queda reprimida; no se le da ninguna respuesta. Pero con ello la cuestión no se resuelve, sino que surge incesantemente en relación con todos los problemas de la actualidad, y se convierte sobre todo en la tarea propia del pensamiento filosófico, si éste –conforme a su gran tradición– quiere ser verdadera filosofía que llegue hasta el fondo de todo.

Así que, sobre el trasfondo histórico, vamos a recoger algunas de las cuestiones objetivas más importantes que afectan al tema de «el hombre y Dios», pero sin que tratemos de desarrollar una doctrina sistemática acerca de Dios. Los enfoques y los aspectos de un acceso a Dios quedaron ya expuestos en su contexto histórico. Aquí no haremos más que compendiarlos y completarlos.

1. *Enfoques de la cuestión acerca de Dios*

a) *La religión y la filosofía*

La creencia en Dios o en poderes divinos no procede de la filosofía, sino de la religión; ésta es anterior con mucho al pensamiento filosófico, pero lo suscita y exige. La religión, como quedó dicho ya al principio, es un fenómeno humano universal y específicamente humano. Nunca ha existido ni existe una cultura sin religión. La religión constituye siempre un elemento intelectualmente determinante y plasmador de toda cultura. Pero la religión es cosa únicamente del

hombre. Tiene que proceder de la esencia del hombre, y revela algo de esa esencia.

Establecer a partir de ello una prueba de la existencia de Dios, fundada *ex communi consensu* (estoicismo, Cicerón, humanismo), podrá ser cuestionable actualmente, cuando tantas personas declaran que no creen en Dios Mas esa prueba no queda refutada por completo. Sigue habiendo miles de millones de personas que creen en Dios y que encuentran en él el sentido de su vida (cristianos, judíos, musulmanes, etc.). No se trata de personas primitivas, incultas, que –sin reflexionar– viven apegadas a antiguas tradiciones y convencionalismos. Sino que entre ellas también abundan personas cultas científica y filosóficamente, personas juiciosas y que viven responsablemente, personas que por convicción son religiosamente creyentes y viven inspiradas por esa fe.

Es ingenuo y presuntuoso declarar que la creencia en Dios y la religión son un error fundamental de la humanidad, y querer desentenderse así de este hecho (Hume, Feuerbach, Marx); o, en medio de la supuesta «noche mundial» de un eclipse de Dios, en el cual «Dios o los dioses» se hubieran retirado del escenario del mundo, rechazar sin más la cuestión filosófica que interroga acerca de Dios (Heidegger). Si fuera un «destino del ser» el vivir en una época alejada en gran parte de Dios, ¿no se suscitaría, sobre todo entonces, la tarea histórica de preguntar acerca de Dios y de modificar ese destino, en la medida en que nosotros pudiéramos hacerlo?

Para ello no basta, evidentemente, presentar pruebas objetivas que demuestren la existencia de Dios, por bien pensadas y profundas que sean esas pruebas. Éstas presuponen ya una comprensión previa de lo que se entiende por «Dios». Si falta semejante comprensión, si está cerrado u oscurecido un horizonte intelectual abierto hacia Dios, entonces las pruebas de la existencia de Dios caerían en saco roto. A una persona que no crea en Dios será imposible convencerla únicamente por medio de pruebas racionales; ésta es una verdad palmaria, demostrada por la experiencia.

La fe en Dios es más que una intelección puramente teórica. Afecta al hombre entero, al sentido de su existencia, a la visión y valoración de su mundo y, por tanto, también a todas las decisiones de la vida. El que cree en Dios vive en un mundo con un horizonte distinto de sentido y de valores. Por tanto, la cuestión filosófica que interroga acerca de Dios tiene que comenzar –precisamente en nuestro tiempo– por el hombre: por el hombre y su mundo, por su pregunta acerca del sentido de la vida y de la muerte, por su trascendencia esencial que muestre ya su apertura y su ordenación hacia Dios.

b) *El hombre en su mundo*

El hombre vive en este mundo, sometido en cuanto a su cuerpo a las mismas fuerzas y leyes que las demás cosas. Su singularísima posición especial estriba en que el hombre no sólo está ligado a la necesidad del acontecer de la naturaleza, sino que a la vez se encuentra desligado del mismo, entregado a su propia libertad. Esta «libertad fundamental» precede con mucho a cada uno de los actos de libre decisión, y afecta a toda la constitución óntica del hombre. Éste no se encuentra rigurosamente vinculado a un entorno determinado y limitado, sino que él mismo tiene que plasmar su propio mundo y decidir cuál ha de ser su propia conducta en ese mundo. Se trata de una antigua idea que retorna sin cesar la de entender que únicamente el hombre está relacionado consigo mismo, que él –como espíritu– «está en sí» y tiene un «centro en su persona», un centro desde el cual –conociendo, queriendo y actuando– ha de realizarse a sí mismo en el comportamiento con lo otro. «Soy libre cuando estoy en mí mismo – el espíritu es ser en sí mismo, y esto es libertad» (Hegel). Esta libertad fundamental, como expresión del espíritu, es la condición de todo pensar y hablar y, más que nada, de toda decisión y acción libres.

Sin embargo, experimentamos que nuestra libertad se ve condicionada y limitada de muchas maneras. Es una libertad contingente y, por tanto, limitada finitamente, tanto por el acontecer de la naturaleza como por las acciones de otras personas. El individuo está ligado a un acontecer más extenso histórica y socialmente, que impone limitaciones, pero que no suprime la libertad, sino que fundamentalmente la desafía a actuar de manera concreta.

El hombre se experimenta a sí mismo como limitado por muchas cosas que escapan a su poder, un destino que él no es capaz de abarcar con su mirada ni dominar, y a cuyo imperio –bondadoso o despiadado– se siente entregado; y todo está marcado por el signo de la muerte futura. Dejado a merced de sí mismo, el hombre no se las arregla consigo mismo y con su vida, sino que se experimenta como dependiente de otros poderes, de poderes superiores, que actúan en su vida. Los llamará quizás el destino (*moira* o *fatum*), pero concebido impersonalmente, y no como el orden del acontecer de la naturaleza y menos aún como aquello que puede explicar en la propia vida las disposiciones y orientaciones llenas de sentido que superan nuestro planear y querer. Por eso el hombre, desde siempre, busca ayuda, protección y bendición en poderes que están por encima de él y del mundo, y a los cuales adora personalmente considerándolos como Dios o los dioses.

Por este motivo se ha intentado explicar el origen de la religión por una «experiencia de la contingencia». La necesidad de dominar los propios límites, la debilidad y la impotencia conducirían a la creencia en Dios y a la confianza en la acción divina. Esto es correcto, pero sólo como un aspecto parcial. La religión no sólo presupone –negativamente– la experiencia de la contingencia, sino también –positivamente– la experiencia de la trascendencia. Hay que saber ya inicialmente acerca de Dios para poner preguntarse acerca de él. Es preciso haber experimentado ya la acción divina para poder creer en Dios, adorarlo e invocarlo. Además, la adoración religiosa de Dios no permanece referida únicamente a las propias necesidades; eso sería una actitud estrechamente egoísta. Los sentimientos religiosos son tanto más puros y libres cuanto menos se trata únicamente de mí mismo, de mis sufrimientos y preocupaciones, sino que se trata tan sólo de Dios, a quien le corresponde toda veneración y adoración, toda confianza agradecida y toda entrega. Pero ¿cómo encontraremos el camino hacia Dios y hacia semejante relación con Dios?

2. *El sentido de la vida*

Un acceso a lo que Dios significa puede proporcionarlo la cuestión sobre el sentido de la vida, pregunta vital que hoy es de gran actualidad: ¿Tiene esta vida un sentido? Se trata de una pregunta determinada por la libertad; por una libertad, sí, condicionada y limitada, pero que, a pesar de todo, exige la propia decisión y responsabilidad. Ahora bien, ¿la libertad tiene sentido? ¿Hemos sido «liberados» para la libertad o «condenados» a la libertad (J. P. Sartre), a una «existencia absurda», a merced del fracaso y la muerte, y condenada a un supremo absurdo?

a) *El sentido y la finalidad*

Se dice que la pregunta que interroga acerca del sentido de la vida es una «pregunta eterna de la humanidad». Esto es correcto, en cuanto la cuestión acerca del sentido constituye el fundamento de otras preguntas. Pero esta cuestión, formulada expresamente, no se planteó sino en tiempos muy recientes. En la tradición filosófica no se encuentra nunca esta pregunta, ni siquiera se halla un concepto equivalente de lo que nosotros entendemos por «sentido».

Lo que más se acerca al tema es el *hou heneka* de Aristóteles, el «a causa de qué» o el «para qué», que él entiende como *telos*, como fina-

lidad de una acción o de un movimiento. La finalidad de toda acción moral humana es –según toda la ética griega– la felicidad o la dicha (*eudaimonia*) que se experimenta como plenitud o satisfacción al hacer el bien: una felicidad inmanente. Pero esa felicidad ¿puede alcanzarse plenamente, teniendo en cuenta toda la culpa y la debilidad humanas? La idea de la felicidad (*beatitudo*) penetra también en el pensamiento cristiano, pero a sabiendas de que nosotros, en esta vida, no alcanzaremos nunca una felicidad completa. En la fe quedará sobrepujada la dicha hasta convertirse en una plenitud y satisfacción trascendentes, que no se alcanzan por nuestros propios actos, sino por la acción de Dios, cuando llegue nuestra consumación en la vida eterna.

Pero tampoco en las fuentes de la fe cristiana se plantea expresamente la cuestión acerca del sentido. Sin embargo, muchas afirmaciones de la Sagrada Escritura le dan una respuesta, como sucede con aquellas palabras de Jesús: «Yo soy la luz del mundo», «la luz de la vida» (Jn 8, 12), «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 14, 6). Todo el mensaje de la salvación y de la vida eterna es una respuesta a nuestra cuestión acerca del sentido. A lo que nosotros entendemos por «sentido» le corresponde de manera sumamente profunda el término bíblico de «salvación». Y así, la cuestión acerca del sentido se convierte en la cuestión acerca de la salvación en la consumación que se alcanzará por obra de Dios.

En la reflexión teológica vuelve a aparecer –o a ocultarse– la cuestión acerca del sentido en la cuestión acerca de la finalidad, del *telos* (en latín, *finis*) aristotélico de la creación y también de nuestra vida y de nuestra acción. Y así, vemos que en Tomás de Aquino esta cuestión aparece en la doctrina del *finis ultimus* en Dios, que es el *summum bonum*; de este modo Dios se muestra como la meta final y, como diríamos hoy día, la suprema plenitud de sentido.

También grandes pensadores de la Edad Moderna aún se hallan inmersos plenamente en esta tradición. Kant no pregunta acerca del sentido de la vida, pero sí acerca de la «meta final de la creación», que sólo puede estar en el hombre, porque es el único que, como persona, es «meta en sí mismo» y «no puede ser utilizado como simple medio». El «bien supremo» (*summum bonum*) es la perfección y la felicidad de la personalidad moral libre. Vemos que, en un sentido parecido, para Hegel «la meta final de la historia» es la realización y el desarrollo de la libertad, a saber, de la verdadera libertad, es decir, de la libertad moral, porque «la verdadera libertad es la moralidad».

Aunque en la tradición del pensamiento la cuestión acerca del sentido se expresa casi siempre en la cuestión acerca de la finalidad del

mundo y de la vida humana, sin embargo el sentido y la finalidad no son enteramente lo mismo. La palabra «sentido» tiene en nuestra lengua, y también en otras, muchos significados. La significación fundamental parece hallarse en la dirección de un movimiento. Decimos «en el sentido de las agujas del reloj»; en castellano se habla de «sentido único» para referirse a una «calle de dirección única». Por consiguiente, el sentido de un movimiento o acción es su dirección, el «adónde», una meta. Pero el sentido de una acción no es la finalidad en sí misma (*finis qui*), sino que, en cuanto es un determinante inmanente de la acción (*finis quo*), da a ésta la dirección hacia un fin al que hay que tender o que hay que alcanzar; eso es lo que lo hace significativo. El fin supremo se convierte únicamente en el sentido de la vida cuando éste se encuentra orientado hacia ello y halla en ello su «sentido».

b) *La cuestión del sentido en la actualidad*

La cuestión acerca del sentido se ha convertido en una cuestión de nuestra época, y tan sólo durante los últimos decenios ha llegado a ser también tema de reflexión filosófica. Pero en la mayoría de los casos no se suele preguntar acerca de lo que es claro y distinto, sino sobre lo que es incierto y, por tanto, problemático. Mientras el hombre tiene conciencia de estar seguro en su mundo, de regirse por normas y valores claros en la vida, de estar dirigido por la fe religiosa, no pregunta acerca del sentido de la vida. Pero cuanto más va decayendo esa seguridad, cuanto más va perdiendo la fe común su poder de dar sentido, tanto más se le plantea al individuo la cuestión acerca de dónde se halla él y hacia dónde se encamina, cuál es el sentido de su vida.

Esto sucede tanto más cuanto que en nuestro tiempo se han derrumbado algunas ideologías que pretendían dar un sentido a la vida. Desde la Ilustración predominó la creencia de que todos los problemas se resolverían únicamente por medio del progreso de la ciencia y de la tecnología; que la humanidad se sentiría feliz y se crearía un paraíso en la tierra. Es verdad que este progreso sigue avanzando, cada vez a un ritmo más rápido y arrollador. Pero hay que reconocer que el progreso material, por sí solo, tropieza con límites; que no resuelve los problemas genuinamente humanos, sino que suscita otros nuevos y enormes a nivel mundial. Ya nos hemos referido a ello.

Todo esto hace que el ingenuo optimismo de la fe en el progreso haya sido sustituido en buena parte por un pesimismo crítico, que se condensa en una grave crisis de sentido: ¿Para qué todo eso? ¿Adónde me

lleva? ¿Todo el acontecer, con todos los logros de nuestro tiempo, tendrán algún sentido? ¿Con ello serán los hombres mejores, más felices, más humanos? ¿O acaso no se está produciendo una decadencia de los valores humanos: esos valores que dan firmeza y sentido a la vida del individuo y de la sociedad? ¿Y mi propia vida tiene sentido? La extendida pérdida de sentido impulsa a la evasión hacia el absurdo: a dejarse seducir por los bienes y los estímulos externos, que sofocan toda búsqueda de sentido, si es que no incitan incluso al último absurdo: a evadirse refugiándose en las drogas, en el terrorismo, en el suicidio...

Por otro lado, se ha derrumbado también la utopía del marxismo. K. Marx rechazó la cuestión misma del sentido, considerándola como un prejuicio burgués; se refería con ello al sentido de la vida individual. Él prometía, en cambio, un sentido social: la fe en una sociedad futura perfecta, sin clases, en la que se hubiera superado toda injusticia, suprimido todas las alienaciones, asegurado la paz y la felicidad para todos. En el comunismo, esta promesa condujo a la dictadura del terror; se transformó en un terror brutal; el año 1968 (con sus consecuencias) nos lo recuerda. Todo eso es cosa ya pasada desde hace mucho tiempo. La «Escuela de Fráncfort» sencillamente está muerta. Sus representantes habían planteado, es cierto, la cuestión acerca del sentido, pero no pudieron darle respuesta. Todo esto ha dejado un gran vacío, en medio del cual se suscita de nuevo la pregunta acerca del sentido de la vida.

c) *Lo individual en la totalidad*

El sentido significa originariamente la dirección de una acción o de un movimiento hacia un fin. De ahí se derivan muchas significaciones en las que podemos hablar de sentido. Sobre todo esa dirección del «adónde» constituye el fundamento no sólo del sentido teórico sino también del sentido práctico.

La significación teórica o semántica consiste en que algo (un signo, una palabra, un enunciado) señale hacia algo distinto; ése es su sentido. Constituye también el fundamento de la significación práctica: un movimiento, una acción o una institución tienen sentido cuando corresponden a un fin, conducen a un fin, es decir, cuando se encaminan hacia un «adónde» o se efectúan por un «porqué»: cuando tienen una finalidad.

Ahora bien, para llegar a comprender el sentido es importante la interacción entre lo individual y la totalidad. Así se reconoció por vez

primera en el proceso de la comprensión histórica. El axioma de que «lo individual ha de entenderse en la totalidad, y la totalidad ha de entenderse desde lo individual» (J. G. Droysen 1868), entró a formar parte de la teoría de las ciencias humanas (W. Dilthey), del «círculo hermenéutico» del entender (M. Heidegger) y de la nueva hermenéutica (H. G. Gadamer y otros).

Esto muestra que no podemos captar un sentido aisladamente, sino en una totalidad de sentido, en una conexión por la cual se desvele plenamente el sentido de lo individual. El sentido de una sola palabra no se entiende correctamente sino en el contexto del enunciado. El enunciado aislado no refleja plenamente su sentido sino en el contexto del discurso, del diálogo o del texto escrito. Es de sobra conocido el peligro de los malentendidos cuando se «saca algo de su contexto».

La totalidad de sentido puede ser también un contexto práctico de la acción, una «totalidad del caso» (M. Heidegger), por lo cual nosotros entendemos como significativas acciones y maniobras aisladas, instrumentos o instituciones particulares, es decir, como conformes o conducentes a un fin. La conexión inmediata, sea teórica o práctica, lleva –más allá de sí– hacia una totalidad mayor de ulteriores fines, por ejemplo, de nuestra actividad profesional, y finalmente hacia la totalidad de nuestra vida. Ahora bien, lo individual no tendrá un sentido en la totalidad sino cuando la totalidad abarcante tenga un sentido al que lo individual corresponda. Esto conduce a la cuestión acerca del sentido de la totalidad de nuestra vida, esa totalidad en la cual las distintas acciones adquieren su pleno sentido.

Sin embargo, lo individual tiene también un sentido que encaja en el proyecto total del sentido de la vida, y trata de realizarlo concretamente. Así, las acciones individuales pueden tener perfectamente un sentido. Tiene sentido aspirar al conocimiento de la verdad. Tiene sentido hacer algo simplemente útil, cumplir los deberes y tareas objetivos. Y sobre todo tiene un sentido existir para otras personas, prestarles ayuda y servicio, ser bueno y hacer el bien. La verdadera autorrealización no se efectúa nunca de manera puramente inmanente, referida sólo a mí, sino siempre de manera trascendente o (expresado de modo más neutro) en sentido transitivo en lo otro y por medio del otro. Ahora bien, lo otro es primariamente «el» otro, es decir, la otra persona. Cuando yo existo para él «por él mismo», y me esfuerzo en prestarle servicio, en favorecerle, entonces acontece en ello una genuina realización humana de mí mismo. Esto es el acontecer de un sentido. Todo aquello en lo que nosotros hacemos el bien, y aspiramos a genuinos valores y los realizamos, tiene un sentido y da –en concreto– un sentido a la vida.

d) *El sentido de la totalidad*

A pesar de todo, subsiste la cuestión acerca de si la totalidad tiene un sentido. Según el axioma de lo individual en la totalidad, esa pregunta va más allá del sentido de las acciones individuales y también más allá de las conexiones particulares de sentido. Se trata de la totalidad del sentido universal de la vida. Esa totalidad ¿tendrá un sentido que sustente y abarque el sentido de las acciones individuales?

Aquí encontramos el curioso fenómeno de que el hombre necesita evidentemente que la vida tenga un fundamento o un centro de sentido, en orden a lo cual y partiendo de lo cual todo lo particular adquiera su sentido. De este modo, ese fundamento de sentido absolutiviza de algún modo. Para decirlo más concretamente: Cuando el hombre no conoce o no reconoce a Dios como el fundamento supremo del sentido de su propia existencia, entonces adopta otras absolutividades. Se llega en este caso al fenómeno de la «religión sustitutiva» o del «sustitutivo de la religión», que desemboca en la adoración cultual, por ejemplo, de un ídolo político, ideológico o puramente práctico. Podrá serlo algún valor inmanente, que se haya fijado como el centro absoluto que dé sentido a la vida y a las aspiraciones: el propio éxito, los bienes y las ganancias, la fama y el poder, o el simple disfrute de la vida. A este fin se subordina todo lo demás; se sacrifica todo lo demás. Parece que brota de una necesidad primordial del hombre el requerir tal centro que dé sentido a la vida. Si el hombre no posee ese centro, si no tiene a Dios ni tiene un ídolo, entonces se encuentra en un «vacío existencial» (V. Frankl), tan característico de muchas personas de nuestro tiempo: un vacío de sentido que puede conducir a la desesperación e impulsar al suicidio.

Este fenómeno muestra que el hombre depende de lo incondicionalmente válido, de lo absoluto. Aparece precisamente cuando algo relativo es convertido en absoluto, cuando un valor condicionado y limitado se considera como incondicionalmente válido, como absoluto fundamento del sentido. Pero entonces surge la cuestión de si ese fundamento de sentido es lo suficientemente sólido como para dar sentido a la vida y asegurar su sentido, incluso en la falta de éxito, en el fracaso, en el sufrimiento y en la muerte.

e) *Experiencias límite*

Experimentamos muchas cosas que cuestionan en particular y en conjunto el sentido de la vida. Podemos hablar (con K. Jaspers) de

«experiencias límite». Todos las conocen; forman parte de la vida humana. Todo lo que nosotros hacemos, incluso lo bueno y lo significativo, sigue siendo limitado, sigue estando amenazado y sigue siendo perecedero; no satisface a la pretensión absoluta de tener un sentido.

Cuanto más aspiramos al conocimiento de la verdad, tanto más experimentamos lo poco que sabemos y entendemos. «Yo sé que no se nada» (Sócrates); esto forma parte de la más profunda sabiduría humana. Cuanto más nos proponemos hacer el bien, tanto más experimentamos que no satisfaremos nunca por completo esa aspiración. Nunca podremos corresponder plenamente a una aspiración infinita. También la «existencia ética» (Kierkegaard), que se expone al «deber ser» moral, está condenada al fracaso ante la pretensión infinita. Fracasamos incesantemente, por flaqueza y por culpa, ante lo que pudiéramos y debiéramos hacer. ¿Tendrá todo eso un sentido que se halle sustentado por el fundamento de sentido de mi vida? Y al final de la vida nos encontramos con las manos vacías. ¿Es eso todo lo que da sentido a mi vida?

La pretensión absoluta e infinita de sentido va más allá de todo lo que nosotros mismos podemos hacer para dar sentido a la vida. Sobrepasa la trascendencia esencial del hombre y llega hasta un sentido absoluto, en la expectación y la esperanza de otra y definitiva plenitud de sentido.

Pertenece a esto algo que afecta de manera central al sentido de la vida: la propia muerte y el saber que la muerte va a llegar. La muerte forma parte de la vida. Sabemos con seguridad que hemos de morir, pero no sabemos cuándo ni cómo. ¿Se destruye en la muerte el sentido de la vida, no sólo el sentido de acciones y realizaciones aisladas, sino el sentido de la totalidad de mi vida? ¿O tendrá que ver la muerte también positivamente con el sentido de la vida?

A la vida se le pone un fin; vamos al encuentro de la muerte. Puesto que lo sabemos, la muerte no es sólo algo que habrá de suceder alguna vez en el futuro, sino algo que marca toda nuestra vida como «ser para morir», lo cual, según Heidegger, es una constitución óntica existencial del existir humano. Toda la vida sería inconcebible de otra manera, si no estuviera caracterizada por la muerte futura. Como «ser para morir», la vida entera y todo lo que en ella hacemos y padecemos está destinado a la «provisionalidad» (*Vorläufigkeit*), es decir, es algo que «corre hacia» (*vor-laufend*) un fin. Nada permanece definitivamente; todo es fugaz y caduco, destinado a interrumpirse.

En la muerte se acaba esta vida. Este final aparece como la nada: la nada de mi existir en este mundo. Y todo cuanto yo he anhelado y

experimentado en esta vida, todo lo que he realizado o sufrido, cae en la nada. Todo lo que de esta manera he llegado a ser yo mismo se hunde –así parece– en el abismo de la nada. Yo no puedo conservarlo para seguir dándolo. No puedo asegurarlo para el futuro. Aunque yo perviva en mis obras y permanezca en el recuerdo de otros –algunos se consuelan con ello–, sin embargo «yo» no sigo viviendo en todo ello, tal como me experimento ahora a mí mismo. Por tanto parece que por la muerte se destruye el sentido de toda la vida; se cae en la suprema carencia de sentido.

Tenemos que formular la pregunta opuesta: en la muerte ¿únicamente se anula y se destruye el sentido de la vida? ¿No se conserva, más bien, y se asegura? Si no tuviéramos que morir, entonces esta vida continuaría constantemente igual, sin fin. Esto es difícilmente imaginable. No sólo eso, sino que resulta inquietante y cruel. ¿No trascurriría entonces la vida hacia un vacío absurdo? ¿No se encaminaría hacia la futilidad? Todo daría igual y sería indiferente. Todo se repetiría y se acabaría sin fin alguno. No tendría ninguna finalidad, ningún sentido. Tan sólo por medio de la muerte se pone un final a todo, y de esta manera todo se sitúa también en una definitividad que resulta insuprimible.

Mientras vivimos, se nos deja tiempo. Sólo hay tiempo allá donde algo sucede, se mueve o se modifica. Mientras vivimos, nos vamos transformando. Podemos aprender por experiencia, mejorarnos y purificarnos, crecer y madurar humanamente. Para eso se nos ha dado tiempo. Mientras vivimos, nada está terminado definitivamente; quedan todavía posibilidades abiertas.

Pero con la muerte termina la vida. Se pone fin a todo devenir y cambiarse. Toda la vida ha alcanzado su forma definitiva. Tal como llegó a ser aquello que yo hice de ella, eso es –o fue– mi vida, singularísima e irrevocable. Con ello toda la vida queda sellada por la muerte; ha adquirido definitivamente su sentido; ¿o ningún sentido? Es algo que depende definitivamente de nosotros mismos.

De ahí se deriva para el sentido de la vida una curiosa tensión o dialéctica entre la vida y la muerte. La muerte futura pone un fin a esta vida y muestra que esta vida es una existencia provisional, cuyo sentido parece ser destruido por la muerte. Pero precisamente de esta manera la muerte confiere a la existencia provisional un sentido definitivo. La vida es puesta de modo definitivo como algo puramente provisional. Si se la retiene absolutamente, considerándola como lo auténtico y lo supremo, entonces la vida pierde en la muerte su sentido y cae en la futilidad. Pero si se la acepta como una existencia provisional, encaminada

a un fin, entonces precisamente en la muerte se realiza el sentido definitivo de la vida. Aquí se muestra ya lo incondicionado en lo condicionado como nota característica de la trascendencia (volveremos sobre ello). Precisamente en esta vida condicionada, llena de las nimiedades de la cotidianidad, pero aceptada con absoluta responsabilidad y limitada por la muerte, se realiza un sentido absolutamente válido y, por tanto, definitivo de la vida, que sobrevive a la muerte.

Así pues, la cuestión acerca del sentido remite ya a la trascendencia esencial del hombre. La vida tiene con seguridad en el individuo, con todo lo que nosotros hacemos y realizamos, un sentido inmanente; la muerte muestra en general que se trata de un sentido provisional. Ese sentido tiene que perecer, a fin de que en lo provisional aparezca lo definitivo y el valor absoluto se realice como sentido trascendente. Tan sólo por medio de la nada de la muerte, la vida queda sellada en su sentido definitivo e insuprimible. Tan sólo de esta manera tiene la vida entera un sentido permanentemente válido, pero sólo cuando corre provisionalmente (*vor-läuft*) hacia una plenitud definitiva (*end-gültig* = «definitivamente válida»).

Así lo profesa también Kant en los postulados de la razón práctica: La acción moral libre exige la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, que es el único que puede garantizar el «bien supremo», la perfección y la felicidad. Es verdad que, según Kant, la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios no pueden probarse teóricamente, sino que únicamente pueden postularse de manera práctica, pero partiendo de que la «razón» entiende que tan sólo en ellas la vida moral y la aspiración del hombre alcanzan un supremo sentido. Sin esta expectación, la vida en su totalidad –a pesar de todas las realizaciones significativas efectuadas en concreto– no tendría ningún sentido; la vida entera caería en la muerte del absurdo. Pero esa vida no es la vida humana genuina y definitiva; es tan sólo provisional y limitada. Lo genuino y definitivo vendrá: en otra plenitud de sentido ya consumada.

Esto presupone una supervivencia después de la muerte. No nos detendremos aquí a estudiar la «inmortalidad» o indestructibilidad del alma espiritual del hombre. Ésta presupone la trascendencia del espíritu, la cual reside en la virtual infinitud del espíritu finito, que por su misma esencia tiende hacia lo absoluto, lo incondicionado e infinito. Esto se muestra en la autorrealización espiritual y exige una plenitud definitiva de sentido, que sobrepase la vida en este mundo y que sólo puede esperarse del Dios infinito. La cuestión acerca del sentido únicamente en Dios puede hallar su última respuesta. Tan sólo él puede consumar

el sentido de nuestra existencia. Tan sólo aquel que cree en Dios y confía en la consumación por obra de Dios tiene una última respuesta a la cuestión acerca del sentido de la vida. Dios solo es la respuesta.

f) *El sentido de la historia*

Esto se aplica también a la historia. ¿La historia –en su totalidad– tiene sentido? ¿Y en qué consiste su sentido? Quizás se vea en el progreso: en el progreso de la razón (la Ilustración), en el progreso de la libertad (Hegel), en el progreso hacia una sociedad sin clases y libre de violencia (Marx). Pero en la historia no sólo hay progreso, sino también retroceso y decadencia. Casi siempre el progreso en un terreno se paga al precio de la pérdida y decadencia en otros ámbitos. Y así, en nuestra época, con todo el gigantesco progreso de la tecnología, experimentamos una enorme decadencia de la cultura en todos los terrenos, tal como no se había dado jamás en la historia. Y aun en el caso de que el progreso condujera a un futuro mejor de la humanidad, e incluso –según ideas utópicas– a un futuro consumado, sin embargo eso no tendría aún ningún sentido, no ofrecería ninguna justificación de todos los absurdos del pasado, de toda la injusticia, de toda la violencia y crueldad, de todos los sufrimientos y muertes inútiles. Todo eso no se remedia ni se borra posteriormente por medio de un futuro mejor.

Del historiador Leopold von Ranke proceden aquellas famosas palabras: «La historia universal es el juicio universal». Seguramente algunas injusticias reciben su castigo en sus propias consecuencias. Pero la historia universal no es el juicio universal último. No equilibra la justicia. ¿De qué les servirá a las víctimas del pasado un futuro mejor? Ese futuro ¿curará con posterioridad todos los sufrimientos y muertes, expiará la sangre derramada en vano, todas las lágrimas vertidas inútilmente? No, el futuro no es el remedio para curar el pasado. Incluso Max Horkheimer, el fundador de la «Escuela de Fráncfort» (del neomarxismo), habló hacia el final de su vida sobre el «anhelo de lo enteramente distinto», es decir, «movido por la esperanza de que no se permanezca en esa injusticia que tanto caracteriza al mundo, de que la injusticia no tenga la última palabra, de que el asesino no triunfe definitivamente sobre su víctima». Se trata, pues, de la esperanza en una consumación «enteramente distinta».

No sólo la vida humana en el aspecto individual, sino también toda la historia del mundo no encuentra en sí misma su auténtico y último sentido, sino en otro futuro, consumado por obra de Dios. De ahí se sigue, ciertamente de la fe cristiana, pero también de razones filosóficas,

que la cuestión acerca del último sentido de la vida y de la historia no puede encontrar en absoluto de otra manera una respuesta que sea válida. Todas las demás respuestas se quedan cortas; no pueden abarcarlo todo, dándole sentido, sustentando su sentido. No confieren un sentido definitivamente válido a todo lo que hay en la vida, también al sufrimiento y a la muerte, también a la historia entera, tan cruel, de la humanidad. No, la vida no tiene en último término ningún sentido si fuera únicamente la vida en la tierra. Y la historia no tiene de forma definitiva ningún sentido si fuera únicamente la historia de la humanidad en este mundo. El hombre es trascendente y sólo en la trascendencia hacia Dios encuentra el auténtico y definitivo sentido de su existencia.

Con esto –en contra de una objeción frecuente– no se deprecia esta vida, no se salta por encima de ella, consolándose con que ha de haber un más allá mejor. Todo lo contrario: precisamente por medio de la fe en otra vida distinta y definitiva, esta existencia provisional en el mundo adquiere su genuino valor, incluso un valor de eternidad, un peso infinito, pero con ello también una absoluta e insuprimible responsabilidad. Esta vida no es todavía la auténtica y definitiva vida humana; es tan sólo una vida provisional, pero decisiva para la vida venidera, en la cual ha de ser «asumida», es decir, conservada y superada; en la vida que ha de ser la vida auténtica y definitiva, eternamente consumada por Aquel que ha prometido «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Ap 21, 1): «Ved, yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5).

Así pues, la cuestión acerca del sentido de la vida y de la historia puede constituir un nuevo acceso a Dios. Esto no es todavía una prueba de la existencia de Dios; pero tampoco es una prueba en contra de su existencia, como si Dios fuera una mera proyección de deseos humanos. ¿Por qué pregunta el hombre acerca de un último sentido? ¿De dónde brota la necesidad espontánea que se siente de Dios, la necesidad de creer en él, de confiar en él y de esperar de él la consumación suprema? La respuesta reside en la trascendencia esencial del hombre. Acerca de su razón de ser y de su índole seguiremos indagando.

3. *La trascendencia del hombre*

Sólo el hombre puede preguntar acerca del sentido de su vida. El fundamento de esta pregunta es la trascendencia; ésta pertenece a la esencia del hombre. ¿Qué significa esto?

Todo preguntar es un movimiento sobrepasador, y en este sentido es trascendente: vamos más allá de lo dado inmediatamente, de lo que

hasta entonces habíamos experimentado o sabido, hacia lo que todavía no sabemos, pero acerca de lo cual sabemos que no lo sabemos; por tanto, preguntando sobre ello nos sobrepasamos a nosotros y sobrepasamos nuestro mundo.

En la libertad humana se muestra de nuevo un movimiento trascendente. Ya en la libertad fundamental sobrepasamos lo que acontece físicamente; estamos distanciados de ello, somos libres y estamos a merced de nosotros mismos. Sobre todo la libertad de la propia decisión para efectuar determinadas acciones y conductas es un acontecer que me sobrepasa a mí mismo, que trasciende mi realidad, un acontecer en el cual yo echo mano de otras posibilidades de mi existir, que he realizar para ser lo que soy.

Cuando preguntamos acerca del sentido, buscamos entonces una última, absoluta y definitiva razón del sentido, que pueda dar su sentido a todas y cada una de las acciones particulares, pero que no puede ser ella misma algo de la experiencia, sino que precede a todo y constituye su fundamento dándole sentido. Así pues, sobre todo la pregunta acerca del sentido es la que muestra la trascendencia del hombre.

a) *Sobre el concepto de trascendencia*

¿Qué se entiende por trascendencia? No pretendemos quedarnos en una vaga esperanza de trascendencia, tal como hoy día se busca a menudo y se ofrece sin compromiso alguno. No, sino que queremos esclarecer filosóficamente su sentido.

El término «trascendencia», lo mismo que su opuesto «inmanencia» (del latín *transcendere* = sobrepasar, *immanere* = permanecer en), es un concepto formal. El contenido de su significado se deduce del correspondiente límite que se sobrepasa o no se sobrepasa, del modo y de la razón por la cual se sobrepasa o no se sobrepasa. Por eso, el concepto de trascendencia puede entenderse de muy variadas maneras. Puede hablarse de la inmanencia de la conciencia o de la trascendencia de la misma, cuando el conocimiento se limita a los datos de la conciencia o la sobrepasa yendo a una realidad que está más allá de ella. Se habla también de la inmanencia en el mundo o de la trascendencia con respecto al mundo, cuando el conocimiento permanece dentro del mundo de la experiencia o lo sobrepasa esencialmente. Cuando partimos de la experiencia de que nosotros vamos constantemente más allá de nosotros, de que nos sobrepasamos a nosotros mismos, entonces no se entiende por trascendencia un ser trascendente, sino un movimiento trascendente. Se refiere a la forma y modo de sobrepasar.

Con esto, la trascendencia actual no se entiende en el sentido de una realidad que exista o que se conciba como existente más allá de un determinado límite, de la manera en que –en un sentido supremo– hablamos de la trascendencia absoluta de Dios. Semejante trascendencia actual también corresponde en cierto sentido al hombre, por cuanto el espíritu sobrepasa ónticamente al cuerpo y a la vida corporal. Sin embargo, experimentamos esa trascendencia en el movimiento trascendente, es decir, no la experimentamos como trascendencia actual, sino como trascendencia virtual, esto es, como acontecer dinámico, en el cual yo, en el acto espiritual, me estoy sobrepasando a mí mismo y precisamente en ese acto me estoy encontrando y realizando a mí mismo.

Esto lo muestran ya sencillas experiencias. Nosotros salimos siempre y por doquier de nosotros, nos sobrepasamos a nosotros mismos, a fin de retornar por este medio a nosotros y realizarnos ulteriormente a nosotros mismos en ese acontecer dialécticamente cíclico. Para evitar malentendidos, no vamos a hablar aquí de un movimiento genuinamente trascendente, sino que de manera provisional hablaremos tan sólo de un movimiento «transitivo» (o «transeúnte»), es decir, de un movimiento que va más allá de sí.

Esto se aplica ya al conocimiento: tan sólo cuando salgo de mí, me abro a la realidad, la «dejo ser» y me «adentro» en ella, y trato de captarla y entenderla, entonces acojo en mí esa realidad, hago que penetre en el luminoso espacio interno de mi conciencia, también en el espacio de mi memoria (el almacén de la experiencia). Allí se hace presente esa realidad y constituye el mundo de mi conocimiento y comprensión, ese mundo en el cual y desde el cual yo vivo. Aquí se muestra ya la función «mediadora» de un acontecer transitivo.

De manera muy parecida sucede con el apetecer, el querer y el actuar, es decir, con la conducta activa con respecto al mundo. Los propios fines, planes y decisiones trato de realizarlos en el mundo que queda fuera de mí, para objetivarme a mí mismo en la obra que yo realizo en el mundo. Precisamente por ello, al abordar tareas objetivas, al dedicarme a fines y valores, me estoy realizando con libertad para ser aquello que yo propiamente soy y he de ser; nuevamente por medio de un acontecer puesto por mí, pero que me sobrepasa a mí mismo.

Semejante estructura transitiva es propia también, y especialmente, de la relación interpersonal con otros seres humanos. El absoluto valor personal del otro he de respetarlo no por mí mismo, sino por consideración con él, y he de responder a ese valor con una conducta humana y personal. En la realización de tal conducta no se trata de mí, sino del otro. Sin embargo, yo realizo precisamente ahí valores huma-

nos y morales; yo me realizo en libertad para llegar a ser lo que debo ser como hombre entre hombres.

En el espacio de la experiencia humana se muestra ya semejante estructura transitiva, un acontecer que irrumpe esencialmente más allá de mí mismo y de mi autorreferencia (inmanente), que me sobrepasa (de manera trascendente). Esta trascendencia virtual o dinámica se muestra como trascendencia relativa u horizontal: relativa, porque está dirigida siempre hacia valores condiciones y limitados, hacia un ente limitado, y todavía no sobrepasa el mundo. En este sentido es horizontal, ya que permanece dentro del horizonte de nuestro mundo, y todavía no lo sobrepasa verticalmente como trascendencia absoluta.

b) *El símbolo y la religión*

Existe también, sin embargo, el siguiente fenómeno fundamental del existir humano: el anhelo y aspiración que va más allá de este mundo, el sobrepasar la inmanencia del mundo en el movimiento de la trascendencia hacia lo Supremo y Más Excelso, en la trascendencia virtual y absoluta. Así lo muestran ya los fenómenos antropológicamente importantes del símbolo y de la religión.

Es curioso que cosas habituales de la experiencia adquieran para nosotros un significado espiritual superior, señalen por encima de sí mismas y comuniquen un sentido, convirtiéndose en símbolo o en imagen simbólica. En nuestro tiempo, este fenómeno ha sido investigado de forma detenida, especialmente desde E. Cassirer hasta P. Ricoeur y otros. Sobre esto, tan sólo unos sencillos ejemplos. El sol y la luz se convierten en símbolos de la verdad y de la salvación (en casi todas las religiones de la humanidad). El agua se convierte en el símbolo de la vida; el fuego, en la imagen simbólica del poder devorador o también de un amor interno y ardiente; el corazón, en el símbolo del centro de la vida personal, en la suma de los sentimientos y del amor. Podríamos mencionar también otros «símbolos primordiales» de la humanidad, que en todos los idiomas y culturas tienen una significación parecida.

Existen además signos convencionales a los que atribuimos un sentido: desde las letras de la escritura, las indicaciones prácticas, las señales de tráfico, los logotipos de las empresas y los reclamos publicitarios hasta los escudos heráldicos, las banderas, las condecoraciones, etc., los cuales hacen patente una idea y le proporcionan no sólo significado cognitivo sino también valor emocional. Vivimos en un

mundo de símbolos. Hay cosas visibles y palpables que señalan por encima de sí mismas hacia un sentido intelectual que ellas expresan plásticamente; pero sólo para la persona que les da este sentido, lo entiende y lo interpreta, porque precisamente el hombre es el único que de esta manera trasciende intelectualmente el mundo.

Así, los símbolos tienen especial importancia para la religión, cuando la imagen simbólica remite a lo divino. Este fenómeno resulta verdaderamente asombroso en las múltiples formas y expresiones simbólicas de lo religioso que existen en todas las culturas de la humanidad. Esto da testimonio de una necesidad originaria de Dios, una necesidad que irrumpe constantemente y que muestra la trascendencia esencial del hombre, pero que sólo en el símbolo capta aquello en lo que esa trascendencia piensa y a lo que ella tiende.

Esto se expresa desde un principio en el pensamiento filosófico. La filosofía griega primitiva es una única lucha de la mente por llegar hasta lo Uno y lo Supremo, más allá de la pluralidad de un mundo de dioses; es una única lucha por alcanzar la Razón primordial de todo, la cual, no obstante, sólo puede enunciarse en el símbolo. La pregunta acerca de Dios se mantiene, según se indicó ya, en toda la historia de la filosofía como un problema central. A pesar de la moderna lejanía de Dios en que se vive, el pensamiento humano no puede desasirse de la pregunta acerca de Dios. Tenemos, pues, que indagar qué fundamento tiene esto en la esencia del hombre, cuál es el origen de ese movimiento trascendente hacia lo Absoluto.

c) *Lo incondicionado en lo condicionado*

Volvemos a partir de nuevo de un fenómeno que es muy ilustrativo desde el punto de vista filosófico y antropológico, porque nos remite al horizonte último de nuestra autorrealización intelectual y personal. Podemos designarlo brevemente con la expresión clave de «lo incondicionado en lo condicionado». Lo que queremos dar a entender con ello se deduce de nuestra propia experiencia. Destacaremos tan sólo algunos de los aspectos más importantes.

1) La exigencia de lo verdadero

El conocimiento humano se halla siempre y necesariamente bajo la exigencia incondicionada de la verdad. Si yo pregunto acerca de algo, entonces quiero saber lo que eso es y cómo es. Y si yo sé algo y afir-

mo con convicción: «Eso es así», entonces no sólo doy a entender cómo me parece a mí que eso es, cómo pienso o me imagino que es, sino cómo es eso mismo; por tanto tiene validez no sólo para mí y para otros seres que tengan un conocimiento semejante al mío, sino que lo que es, por ser lo que es, exige ser reconocido por todo sujeto racional que sea capaz de conocer la verdad, y quiere afirmarse así incondicionalmente en su validez como ser. Si eso es así, entonces todo el que lo niegue incurre en un error, yerra en cuanto a la verdad del ser. Lo que es verdad tiene validez incondicionada y se halla, por tanto, en un horizonte de validez que es ilimitado por principio: lo que eso es tiene validez para todos y ante todos.

Esto no deja de ser discutido en la actualidad. La filosofía se halla dominada en buena medida por el relativismo, que niega la exigencia incondicionada de la verdad. Pero si declara que todo conocimiento es relativo, ¿no está asentando así de nuevo la exigencia de decir la verdad? El enunciado presupone lo que está negando; y si no lo hace, entonces pierde todo sentido. No podemos sustraernos a la exigencia de la verdad; es algo que sigue presuponiéndose siempre.

A menudo se formula también la objeción de que, para que quede excluido un error, habrá que defender la crítica racional y la discusión. Se trata de un malentendido, porque lo formalmente incondicionado de la exigencia de la verdad no es lo mismo que la rectitud del contenido del conocimiento, y no quiere decir siquiera que ese conocimiento sea completo. Ese conocimiento seguirá estando siempre condicionado y limitado en cuanto a su *contenido*; puede completarse, corregirse, discutirse. Pero un conocimiento, por particular, limitado y contingente que sea, puede sencillamente ser verdadero: ¡eso es así! Cuando lo afirmo como verdadero, pongo con ello la exigencia de validez incondicionada. De este modo sobrepaso la validez condicionada para mí o para un ámbito –limitado de cualquier manera– de sujetos «para» los que eso tenga validez y de objetos «ante» los que eso tenga validez, y llego a un horizonte incondicionado de validez y, por tanto, fundamentalmente ilimitado.

Esta idea procede no sólo de una antigua metafísica, que hoy aparece anticuada, sino que retorna de nuevo en la filosofía reciente; por ejemplo, como anticipación de una situación ideal de diálogo y por tanto normativa (J. Habermas), o como recurso a una comunidad, fundamentalmente ilimitada, de comunicación (K. O. Apel), en la cual el enunciado tiene validez. Ni lo uno ni lo otro se dan jamás de hecho; se postulan como un hecho de contraste, y son considerados como un horizonte anticipable normativamente, que garantiza la validez de la verdad. Con esto, en lo que respecta a posibles sujetos que se hallen en

comunicación con miras a la cosa, se piensa en el fondo lo mismo que nosotros designamos aquí (pero también con respecto a la totalidad de lo que es objetivamente) como horizonte incondicionalmente válido.

En todo ello no se trata sólo de «verdades eternas», es decir, de leyes universales y necesarias, reconocidas desde Platón hasta Kant. Cualquier estado de cosas, por particular y casual (contingente) que sea, eleva, si «es» así, la exigencia de tener validez como verdadero y de ser reconocido como tal ante todo (lo que es) y para todos (los seres racionales). En este sentido, cualquier verdad, por particular y contingente que sea, tiene validez universal y necesaria: lo incondicionado en lo condicionado.

Cuando yo conozco tal realidad y afirmo: «eso es así», entonces no sólo la afirmo en su validez incondicional, en cuanto es ese contenido limitado y contingente, sino que también la afirmo en cuanto ese contenido es puesto como «ente» y, por tanto, es incondicionalmente válido. En el fondo lo dice ya Tomás de Aquino: «Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat» (Sth I, 86, 3c). Esta idea está contenida ya en el principio de contradicción: Lo que es no puede no ser (bajo el mismo respecto). Si es, entonces es necesariamente (bajo este respecto); el ser que le corresponde excluye el no-ser. Por consiguiente, en la afirmación incondicionada no se afirma incondicionalmente el contenido condicionado como tal, sino la necesidad del ser, que corresponde a cada ente particular por el hecho de haber sido puesto en el ser. Por tanto, en toda afirmación de la verdad se afirma lo incondicionado en lo condicionado, es decir, se afirma el ser como condición incondicionada del ente finito.

2) La exigencia del bien

Así como el conocimiento de la verdadero presenta una exigencia incondicionada, así también nuestro querer y obrar se hallan bajo la exigencia incondicionada del bien, de ese bien que debe ser. Lo experimentamos en la conciencia moral. Aquí se muestra un problema específico, que en la antigüedad ya fue conocido por Sócrates. En el pensamiento cristiano de la Edad Media fue reconocido enteramente (por Tomás y otros) en su validez, e interpretado como voluntad de Dios. En la Edad Moderna, a pesar de todas las concepciones éticamente relativistas y utilitaristas, Kant volvió a reconocerlo de nuevo, y como «hecho de la razón práctica pura» lo asumió como punto de partida de la ética: el valor incondicionado de lo moral.

Si yo he conocido un deber moralmente vinculante y sé lo que debo hacer o lo que no debo hacer, entonces sé que ese deber ser, el mandamiento o la prohibición, no pueden quedar ni suprimidos ni absorbidos por ningún otro valor, por ejemplo, por el valor de lo agradable o de lo prácticamente útil, de lo provechoso vital, social o políticamente, de lo valioso estéticamente, etc. Yo, en ningún caso y por nada del mundo, debo engañar, robar o asesinar. Es una exigencia incondicionada, que no puede relativizarse, ni puede rebajarse a la condición de medio para obtener otro fin distinto.

Esto también tiene vigencia cuando la acción particular pudiera parecer sin importancia. Aquí se muestra de nuevo lo incondicionado en todo lo condicionado y limitado del obrar humano. Se halla ineludiblemente en un horizonte de validez incondicional del bien: nuevamente lo incondicionado en lo condicionado.

3) El valor del hombre como persona

Esta peculiaridad se muestra con especial claridad en un ámbito de fenómenos que está relacionado estrechamente con el último: en la relación personal con otros hombres. En esa relación me sale al encuentro un ser espiritual y personal que es semejante a mí y que posee el mismo valor que yo, y con el cual entro yo en la relación de comunicación o de interacción práctica. Esto será posible únicamente si al otro hombre yo lo reconozco en su propio ser y valor personal. La convivencia y la cooperación humanas son posibles únicamente cuando admito a la otra persona en la independencia incondicionada y no relativizable de su ser de persona, cuando admito sus derechos, le acepto con supremo respeto, con comprensión y confianza, y le hago sentir mi bondad benevolente.

Esta exigencia del valor personal existe siempre, aunque el otro hombre sea quizás una persona limitada y aunque tenga muchos defectos, sea un pecador o un delincuente, es decir, cuando sea un valor incondicional en una figura limitada y defectuosa. El valor incondicional del ser de la persona subsistirá. De nuevo tenemos lo incondicionado en lo condicionado.

Todo esto muestra que nosotros como seres humanos –sepámoslo expresamente o no, querámoslo o no– aspiramos y presuponemos siempre y en todo una verdad incondicionada, una bondad o valor incondicionado, un sentido incondicionado; muestra, por tanto, que en toda realización actual estamos afirmando conjuntamente eso, aunque lo hagamos de manera no temática. No podemos renunciar a ello sin

volver a presuponer esa misma exigencia incondicionada; vivimos ineludiblemente en el horizonte de lo incondicionado.

d) *La trascendencia virtual*

En estos fenómenos se ve claramente lo que significa la trascendencia del hombre. El hombre se encuentra siempre bajo la exigencia de lo incondicionado; se realiza a sí mismo, aunque lo hace en relación con contenidos condicionados y limitados del conocer, querer y obrar, en un horizonte de validez incondicionada. Cuando yo reconozco como incondicionadamente válido el ente finito y contingente, entonces afirmo lo incondicionado en lo condicionado, lo absoluto en lo relativo. Lo finito y contingente sólo tiene su validez incondicionada porque y en cuanto es puesto en la absolutividad del ser. Por eso afirmo con ello, implícitamente en la realización del acto y, por tanto, de manera todavía atemática, lo incondicionado como condición de todo lo condicionado, lo infinito como condición de todo lo finito, pero a la vez lo afirmo como el horizonte abierto de mi autorrealización espiritual, la cual es siempre –*a priori*– un recurso al ser absoluto, es posible únicamente por él y queda constituida como acto espiritual. Este acto está caracterizado por la apertura y ordenación propias de su esencia, por la virtual relación con lo infinito.

¿Podremos llamar ya «Dios» a lo absoluto que constituye el horizonte espiritual del hombre, hacia el cual éste se encuentra ordenado por su esencia? Entendemos por ello lo mismo, el ser absoluto, aquello a lo que –en la fe religiosa– nos dirigimos personalmente llamándole Dios. Pero esta realidad está todavía velada; aún no se capta explícitamente. Hasta ahora sólo se llega a lo incondicionado como condición de todo lo condicionado, al ser como condición de todo ente. Que esa condición incondicionada de todo lo condicionado sea una realidad que es en sí y por sí, una realidad absoluta e infinita y, sobre todo, un ser espiritual y personal al que podemos llamar Dios, eso es algo que hay que desarrollar todavía en pasos ulteriores.

e) *Exclusión de lo finito*

Esos pasos ulteriores consisten esencialmente en lo que (con el Schelling de los últimos tiempos) podemos llamar «exclusión de lo finito». Es lo que muestra que las cosas finitas y contingentes de nuestro mundo no son, ellas mismas, el ser absoluto, ese ser que nosotros

presuponemos ya siempre en ellas y que afirmamos atemáticamente; es lo que muestra que el ente contingente, incluso en su totalidad, no es el absoluto «ser mismo», sino que lo presupone como su razón óntica; y que el hombre, en su actividad espiritual, no es –él mismo– el ser absoluto ni puede llegar a serlo, sino que presupone siempre a ese ser absoluto como condición incondicionada de la propia autorrealización, y lo co-afirma atemáticamente en todo.

El hombre, como ser finito, nunca puede llegar adecuadamente, en su propio ser y obrar, al horizonte ilimitado en el que se realiza su obrar espiritual; no es capaz nunca de suprimir su esencia finita; no es capaz de sacudirse de sí su condición de ser limitado; no puede llegar nunca a ser verdaderamente infinito. Esto es la *conditio humana*, la constitución esencial del espíritu finito, que está ligado al cuerpo y al mundo, pero que, no obstante, vive en la tensión entre la finitud y la infinitud. Del espíritu como espíritu, es decir, como ser racional y libre, es propia la infinitud. Pero el ser y el obrar humano no es nunca actualmente infinito, sino que sigue siendo actualmente finito. No obstante, es propia del hombre una infinitud potencial o (mejor dicho) virtual: en orientación dinámica hacia lo absoluto. Significa la relación esencial, constitutiva del espíritu finito, que lo refiere al ser absoluto e infinito, y que se efectúa ya siempre conjuntamente de manera atemática en todo acto espiritual como condición de su posibilidad. La trascendencia se muestra, pues, como condición trascendental de la vida espiritual.

Ahora bien, los conceptos «trascendente» y «trascendental» no significan, ni mucho menos, lo mismo; no podemos hacer que se desvanezca la diferencia que existe entre ambos, cosa que se hace a menudo. Trascendente significa sobrepasar un límite; pero trascendental (según Kant) significa el regreso reflexivo a las condiciones de posibilidad de un acto consciente. Kant quiso probar trascendentalmente que el conocimiento trascendente (que sobrepasa la experiencia) no es posible. Por el contrario, aquí se muestra que la trascendencia, en el sentido de infinitud virtual, es la condición básica trascendental de la vida espiritual y personal: del preguntar, del saber y del querer.

De ahí se sigue además que la trascendencia, ahora en el sentido de trascendencia virtual, pero que recurre a lo absoluto, no es algo que se añada o pueda añadirse posteriormente a la esencia del hombre –por lo demás constituida ya plenamente–, quizás en personas con especiales disposiciones, con dotes metafísicas o religiosas, sino que la trascendencia es aquello que constituye originariamente el ser espiritual-personal del hombre. El hombre, como ser espiritual-personal en el mundo, vive en el horizonte incondicional del ser mediante su ordenación

esencial hacia lo absoluto, hacia el ser mismo, hacia Dios; y llega a ser más verdaderamente hombre, cuanto más hace que sea temática esa ordenación, conocida ya conjuntamente de manera atemática y coafirmada; es decir, cuando realiza expresamente, en conciencia y libertad, la trascendencia hacia Dios.

Por eso, en sentido filosófico, no se puede hablar verdaderamente del hombre sin hablar de Dios –así como no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre–. El hombre no es sólo «ser-en-el-mundo» (Heidegger), y sobre todo no está limitado en sentido positivista o materialista al mundo de los sentidos, sino que en su genuina esencia es «ser para Dios», «ser hacia Dios»; como ya dijo Blaise Pascal: «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre».

4. *Pruebas de la existencia de Dios*

De la constitución fundamental del hombre se sigue que todas las pruebas de la existencia de Dios –incluso las discusiones a favor o en contra de estas posibles pruebas– presuponen ya como condición de su posibilidad la trascendencia del hombre. Si el hombre no fuera trascendente, entonces no podría hablar significativamente acerca de Dios, ni podría preguntar siquiera si puede y cómo puede conocer a Dios, o incluso si puede probar su existencia.

a) *La cuestión acerca de las pruebas de la existencia de Dios*

Tan sólo sobre este trasfondo puede plantearse con sentido la cuestión acerca de las pruebas de la existencia de Dios. La tradición del pensamiento filosófico ha mostrado que esta cuestión no ha ocupado el primer plano. La cuestión acerca de qué o a quién se piensa como Dios (la esencia de Dios) ha sido más importante que la de si se puede probar y cómo, en sentido estrictamente racional, que Dios existe (la existencia de Dios). Esto no sólo se aplica a la filosofía griega clásica, que ofrece ya principios de las pruebas de la existencia de Dios, sino también a la filosofía cristiana de la Edad Media. Incluso Tomás de Aquino trata de manera más bien marginal acerca de las pruebas de la existencia de Dios; él presupone (como lo hacen también Agustín, Anselmo, etc.) la creencia en Dios. Tan sólo en la Edad Media tardía, principalmente desde que entran en juego las modernas ciencias naturales, ya aparece más en primer plano la cuestión acerca de las pruebas de la existencia de Dios. Cuanta más importancia van adquirien-

do las ciencias exactas, y cuanto más se acepta únicamente lo que puede probarse científicamente, tanta mayor importancia adquieren las pruebas racionales de la existencia de Dios. Además, cuanto más es cuestionada, impugnada o incluso combatida la creencia misma en la existencia de Dios, tanto más surge el empeño por demostrar crítica y científicamente en el mismo plano su existencia. Tan sólo de esta manera las pruebas de la existencia de Dios se convierten en el núcleo central de la doctrina filosófica acerca de Dios.

Sin embargo, esas pruebas son rechazadas frecuentemente en nuestro tiempo, no sólo por adversarios, sino también por partidarios de la creencia en Dios. Para sustraerse al malentendido de que la existencia de Dios se puede probar de manera científicamente «exacta», algunos evitan la palabra «prueba» y prefieren hablar de referencias a la existencia de Dios o de muestras que la indican. No importa el término que se emplee. Si por prueba se entiende, en sentido amplísimo, la comunicación racional de una intelección de la razón, entonces la índole de esa comunicación se diferencia dentro del amplio espectro de las distintas ciencias. Todavía para Kant la ciencia se hallaba bajo la norma ideal de las matemáticas y de las ciencias naturales (que por aquel entonces eran la física). Con arreglo a esta norma, él pregunta también acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia.

Desde entonces se ha visto que la ciencia no debe entenderse en un sentido unívoco, sino plenamente análogo; y requiere igualmente procedimientos de prueba y formas de argumentación que sean análogos, con arreglo al correspondiente objeto de la ciencia. No sólo hay ciencias naturales exactas, sino también ciencias históricas y ciencias de la cultura, ciencia del derecho, etc., cuyas pruebas son de naturaleza diferente que las de un cálculo exacto. Así que también la filosofía, especialmente la metafísica, es una ciencia de índole muy especial, que se diferencia de cualquier ciencia empírica particular y que, por tanto, no puede reducirse a ninguna de ellas. Cuando se contempla el conocimiento filosófico de Dios en el marco de esta diferencia análoga existente entre las ciencias, es siempre posible y está justificado hablar de «pruebas de la existencia de Dios», si al mismo tiempo mantenemos la diferencia fundamental con respecto a cualquier ciencia empírica particular y a las demostraciones matemáticas exactas.

b) *La índole del conocimiento de Dios*

La índole distintiva del conocimiento de Dios puede afirmarse principalmente bajo tres aspectos.

1) Una prueba de la existencia de Dios no es nunca verificable (o falsable [= «contrastable»]) empíricamente, porque Dios no es un contenido de la experiencia de objetos, ni puede jamás llegar a serlo. Esta es la diferencia fundamental: Dios no es un objeto que podamos mostrar empíricamente. Sin embargo, para las personas que viven en la fe en Dios existe una verificación subjetiva en experiencias internas, situaciones providenciales y giros de la vida que sólo pueden entenderse por una intervención de Dios. Pueden ser más convincentes que cualquier verificación empírica, pero, por no ser objetivables intersubjetivamente, no pueden integrarse en una prueba objetiva de la existencia de Dios.

2) Además, lo que hay que probar no puede alcanzarse nunca ni puede enunciarse jamás por medio de conceptos propiamente adecuados, que correspondan a la cosa misma, sino siempre sólo en conceptos aplicados análogamente. La realidad infinita de Dios sobrepasa todo lo que nosotros podemos humanamente representarnos o incluso pensar. Subsiste aquí el antiguo problema de la teología negativa, pero de tal modo que la negación de lo finito se convierte en la mediación de un enunciado cuyo contenido ciertamente es válido, pero que en el enunciado acerca de Dios sobrepasa todo lo que nosotros podemos captar y entender por medio de él. A causa de la trascendencia dinámica del conocimiento análogo podemos formular enunciados que nosotros mismos no comprendemos ya plenamente, sino que remiten al misterio del Dios infinito.

3) Sobre todo, el conocimiento de Dios no es cosa solamente de una intelección racional puramente teórica; afecta más bien a toda nuestra comprensión de nosotros mismos y del mundo, y exige, por consiguiente, no sólo un asentimiento teórico, sino también un asentimiento práctico al que ninguna prueba puede forzar. Dicho asentimiento significa una decisión fundamental que nos afecta existencialmente: afecta al sentido de nuestra vida, a nuestro pensar, querer y obrar. No es indiferente que creamos o no en Dios, que tengamos o no conciencia de haber sido creados y llamados por él, ordenados a él y responsables ante él. La fe en Dios es una decisión libre que, mediada por razones racionales, puede convertirse en una convicción libre y liberadora. En este sentido se habla de intelección libre (*evidentia libera*), que está objetivamente fundada, pero no es constrictiva, sino que exige un asentimiento libre. Esto se da también en otros ámbitos, como son los valores éticos, pero tiene su máxima significación en el conocimiento de Dios, una significación que va a determinar la vida y que tiene también su peso en todas las pruebas de la existencia de Dios.

Ahora bien, esto presupone ya –como toda prueba de la existencia de Dios– el que nosotros, por la esencia del espíritu creado, estemos originariamente abiertos hacia lo absoluto, orientados hacia Dios; de lo contrario, no podemos en absoluto hablar de Dios y ni siquiera podemos preguntar acerca de él, y mucho menos aún conocerle. Por tanto, basándonos en lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar: si hemos mostrado lo incondicionado en lo condicionado, y con ello hemos efectuado la necesaria afirmación primordial de lo incondicionado del ser, haciéndolo conjuntamente en la realización del acto del preguntar y saber, del querer y del obrar, como condición de esto mismo, entonces una prueba de la existencia de Dios no consiste ya en una ascensión del pensamiento hacia Dios; el pensamiento, incluso sin saberlo, estaba ya siempre con él. La prueba consiste más bien, como ya se ha dicho, en la «exclusión de lo finito». En la autorrealización espiritual yo sé y afirmo ya siempre el ser absoluto como el horizonte de lo incondicionadamente verdadero y bueno. Ahora hay que mostrar todavía que las cosas finitas y contingentes, incluso en su totalidad, no son ellas mismas lo absoluto, el ser incondicionado y necesariamente afirmado, sino que –como lo condicionado– se diferencian de lo incondicionado, –como lo finito– se diferencian de lo infinito, pero presuponen el «ser mismo» como su razón óntica y su razón de sentido, que las sustenta abarcándolas.

c) *Pruebas de la existencia de Dios por medio del mundo*

En la tradición, especialmente en la de la filosofía cristiana, encontramos multitud de pruebas de la existencia de Dios que pueden ser aceptadas a su manera y que, entendidas correctamente, siguen siendo válidas.

No vamos a discutir aquí de nuevo el «argumento ontológico» de Anselmo (y de Descartes). Ciertamente es rechazado casi siempre (según Tomás de Aquino) por buenas razones, pero puede ser un argumento válido si se fundamenta en el acto real del pensar, que piensa en lo más excelso que puede concebirse, y que con ello se sobrepasa a sí mismo llegando hasta lo que ya no se puede concebir, sino que sobrepasa toda comprensión. Se fundamenta en la ordenación del espíritu finito al ser absoluto. Pero entonces ya no es una prueba puramente «apriorística» (basada en puros conceptos) de la existencia de Dios, sino que lo es tan sólo en el sentido de que parte de la experiencia del pensar, pero muestra el recurso esencial (*a priori*) del mismo a lo absoluto.

Más enraizadas aún en la tradición están las pruebas de la existencia de Dios que parten del mundo de la experiencia, principalmente el argumento de la contingencia del mundo finito, un argumento que, basándose en el principio de causalidad, concluye que Dios es la causa primera y suprema. Desde los tiempos más antiguos, este argumento se desarrolla bajo diversos aspectos, especialmente el del orden, la armonía y el sentido del mundo y del acontecer del mundo. La idea fundamental se remonta a Anaxágoras y recorre toda la historia. Incluso Kant menciona «con respeto» esta prueba, considerándola como «la más antigua, la más clara y la más apropiada para la común razón humana» (*Crítica de la razón pura* B 651), aunque él niega que tenga fuerza probativa. A pesar de que algunos aspectos de esta prueba podrán parecer discutibles hoy día, sin embargo en ella se emplean los conceptos clave que son decisivos: la contingencia y la causalidad.

1) La contingencia

El concepto de contingencia procede de la escolástica de la Edad Media (Tomás de Aquino) y significa lo opuesto a la necesidad, es decir, la no-necesidad, pero entendida aquí en sentido metafísico: es contingente lo que no es ónticamente necesario; lo que puede ser, pero también puede no ser. Si eso «es» (existe), entonces no es por su propia esencia (*ens a se*). Si eso es, entonces tiene el ser por haberlo recibido de otro distinto (*ens ab alio*) que lo puso en el ser, es decir, que obró su existencia.

1) La contingencia puede mostrarse de diversas maneras; se puede ver ya por el devenir y el desaparecer. Todo el mundo sabe que él no existió siempre, sino que llegó a existir, y que no existirá siempre, sino que habrá de morir. La contingencia expresa la caducidad de nuestra vida, esa caducidad que nosotros experimentamos concretamente. Son también contingentes todas las demás cosas que llegan a existir y que desaparecen, que se hallan en cambio y modificación. Pero también es contingente todo el mundo material, no como si pudiéramos experimentar o probar que el mundo material comenzó a ser y que pasará, sino que conocemos su constante movimiento y su cambio en el tiempo.

2) El tiempo es, en sí mismo, una señal de contingencia. El tiempo es un rasgo fundamental de nuestra existencia. Lo afecta y lo domina todo: la vida desde el nacimiento hasta la muerte, pero también cada día y hora de esta vida. Experimentamos en él la fugacidad y caducidad de la existencia. Todo llega y pasa, nada permanece, nada es necesario, todo es radicalmente contingente. Ahora bien, sólo hay tiem-

po allá donde algo acontece, donde algo existe en la sucesión del devenir y del desaparecer. Se nos ha dado el tiempo limitado para que nosotros no sólo lo dejemos pasar (con fútiles «pasatiempos»), sino que además lo llenemos de sentido permanente, y de esta manera lleguemos a ser nosotros mismos lo que somos propiamente y lo que debemos ser definitivamente.

Están también sometidas al tiempo todas las cosas del mundo de nuestra experiencia (en el sentido más amplio). Todo lo que está o llega a estar en el tiempo, es decir, todo lo que está sometido al tiempo, es esencialmente contingente. Todo instante de existencia temporal llega y pasa, es un punto fugaz en el cambio del acontecer. Todo el mundo, incluso las más alejadas estrellas del universo, se hallan en el cambio del tiempo; con ello se muestran como esencialmente contingentes, como cosas no necesarias en su ser, sino que han sido puestas en la existencia.

3) Otro criterio de la contingencia, metafísicamente último, es la finitud, no sólo en el sentido de limitación temporal sino también en el de limitación óntica. Nos referimos a que nosotros y las cosas de nuestro mundo, consideradas incluso en su totalidad, no somos ni son el «ser mismo», sino que lo presuponemos como razón de nuestro propio ser. Ahora bien, si en la diversidad de las cosas la una no es la otra, entonces esa cosa se deslinda de lo que no es. Esa cosa no es todo lo que es o lo que puede ser; no es el ser puro, sino un ente finito y, como tal, no es absoluto, no es necesario, sino esencialmente contingente, como algo que puede ser y puede también no ser. Esa cosa no existe por sí misma. Pero si «existe», ¿de dónde y por qué le viene el ser?

2) La causalidad

La respuesta a esta pregunta la da el argumento clásico de la causalidad para probar la existencia de Dios. La idea evidente de que «de la nada no llega nada a ser» o, expresado de manera positiva, «lo que llega a ser necesita una razón que lo haga ser», no sólo preside nuestra relación cotidiana con las cosas, sino que constituye ya el fundamento filosófico del pensamiento de los presocráticos, los cuales se preguntan acerca de la «razón de todo». También Platón supo que todo lo que llega a ser necesita una causa de su devenir. Aristóteles expresa esto mismo en la «proposición acerca del movimiento»: «Todo lo que se mueve es movido por otro»; una proposición enunciada en latín por Tomás de Aquino: «Quidquid movetur ab alio movetur». En esta frase, el verbo «movetur» se expresa primero en el sentido de la voz media

griega (o en sentido reflexivo: lo que se mueve). Y la segunda vez, en el sentido de la voz pasiva (lo que es movido). Por tanto, no se trata de una mera tautología. Además, el movimiento (con más claridad en Tomás que en Aristóteles) se entiende no sólo como cambio de lugar, sino también como tránsito de la potencia al acto (*transitus a potentia ad actum*), es decir, como realización de una posibilidad, como el hecho de poner en el ser una nueva realidad.

Esta idea evidente, después de ulteriores discusiones se expresó en el principio de causalidad. Podemos formularlo de la siguiente manera: Si existe un ente contingente, entonces su existencia presupone una causa eficiente. Este principio no es una proposición analítica, sino sintética. Según Kant, es «sintética» porque enuncia un nuevo contenido que no se encuentra en el sujeto de la proposición; pero es *a priori*, porque no procede únicamente de la experiencia, sino que tiene validez universal y necesaria. Ahora bien, es una proposición reductivamente analítica, pues su negación conduce a una contradicción. Si lo que es contingente existe de hecho, no está determinado por sí mismo (por su propia esencia) para la existencia. Si no está determinado para ella por otro, entonces estaría determinado para ella por nada, es decir, sería existente y no existente a la vez: lo cual es una contradicción. Por tanto, tiene que haber sido puesto como existente por otro. Poner algo como realmente existente significa producirlo u obrarlo. Por consiguiente, el ente contingente, si existe, exige una causa eficiente.

Este principio es evidente en sí mismo. Pero su aplicación a una prueba de la existencia de Dios suscita algunas objeciones. Una de ellas se deriva de Kant: No sería posible aplicar el principio más allá del ámbito de la experiencia. Esto procede de la concepción crítica de Kant de que nuestro conocimiento estaría limitado a posibles fenómenos dentro de una experiencia posible; por tanto, la categoría de causalidad se podría aplicar únicamente a ese ámbito. Sin embargo, el fenómeno presupone un ser real. Vivimos en un mundo real, en el cual experimentamos que todo es contingente. Ahora bien, si la trascendencia esencial del espíritu finito está ordenada hacia un ser absoluto, es decir, hacia el horizonte incondicionado y, por tanto, ilimitado del conocimiento espiritual, entonces no hay razón alguna para no poder aplicar la causalidad, entendida ontológicamente, a la relación del mundo contingente con la Causa Primera.

Sin embargo, esta relación es distinta que la de cualquier relación intramundana entre causa y efecto, ya que sobrepasa análogamente a esta última. De ahí la otra objeción de que no podemos introducir aquí el concepto de causalidad. Este concepto se hallaría demasiado fijado

en las realidades intramundanas, ofrecidas empíricamente por las ciencias naturales, para que pudiémos aplicarlo a las relaciones entre Dios y su creación. En contra de esto hay que hacer valer una comprensión ontológica de la causalidad. Ésta significa la producción de un ente (*productio entis*), es decir, poner una nueva realidad óntica mediante una comunicación productiva de ser. Ésta se da únicamente, en sentido propio, en la acción creadora efectuada por Dios. Toda acción del ente finito presupone algo ya existente, en lo cual obra y cambia algo. No produce un nuevo ser.

A esto se añade el que la causalidad, en el sentido en que la entienden las ciencias naturales, se reduce a relaciones puramente funcionales, constatables empíricamente, y no llega ya al obrar real en sentido ontológico. Ahora bien, si la entendemos en este sentido ontológico como el poner productivo o el comunicar el ser, entonces de ahí se sigue que la causalidad en sentido primero y pleno corresponde únicamente a Dios en su creación del ente contingente, y que le corresponde a todo el obrar finito únicamente en un sentido derivado análogamente. Por eso, el concepto de causalidad o de causación en sentido ontológico, que sobrepasa análogamente a la causalidad intramundana, puede aplicarse a la relación entre Dios y el mundo, y el principio de causalidad puede aducirse en este sentido para formular una prueba de la existencia de Dios.

¿Adónde se llega con las pruebas de la existencia de Dios? Dichas pruebas conducen a una Causa Primera de todo ente contingente, la cual no es ya contingente sino absolutamente necesaria, no procede ya de otro (*ens ab alio*) sino que existe por sí misma (*ens a se*), no es ya limitada sino ilimitada y, por tanto, no está ligada al espacio y al tiempo, no es ya un existente entre lo existente, sino que es el ser mismo (*ipsum esse*), que encierra en sí en unidad original y en plenitud infinita toda la realidad puramente posible del ser y toda la perfección del ser. Por eso, debe tratarse de un ser que no ha tenido devenir, que es imperecedero e inmutable, que está sustraído a las dimensiones del espacio y del tiempo, que es pura realidad espiritual, pero que está presente a la vez en todo lugar y tiempo.

Con ello, sin embargo, no se piensa en un concepto eleático del ser, sino que, si Dios abarca toda la realidad del ser, entonces abarca también y principalmente las propiedades de la vida espiritual y personal: conocer en omnisciencia y sabiduría, querer en omnipotencia y libertad, en justicia, bondad y amor, pero todo esto en plenitud ilimitada y verdaderamente infinita. Todo el contenido óntico positivo que en el ente finito es solamente posible, con anterioridad es en Dios, sus-

traída toda limitación, realidad eterna; en este sentido, todo «preexiste» en Dios, pero de manera infinitamente sobrepasadora. Con esto llegamos a un concepto elevado y puro de Dios, que con seguridad procede ya de la inspiración por la fe cristiana, pero que se encuentra bien fundamentado filosóficamente. Sin embargo, este concepto no se puede entender ya en conceptos adecuados, sino que solamente se puede concebir y enunciar análogamente, lo cual nos remite, por tanto, al misterio del Dios infinito.

Esto plantea todavía la cuestión acerca de la función y la importancia de las pruebas de la existencia de Dios. Son, como queda dicho, secundarias respecto a cómo nos representamos a Dios o qué creemos que él es. Si uno se representa a Dios (según Nietzsche) como un cruel Moloc, que no hace más que perseguir y oprimir al hombre, entonces las pruebas de la existencia de Dios difícilmente convencerán. Si una persona no se ha abierto a una comprensión positiva de lo que se entiende por Dios, las pruebas racionales no harán que uno progrese gran cosa. Mas estas pruebas no tienen sólo la tarea de conducir a la fe en Dios, sino también la de esclarecer las relaciones entre nosotros y nuestro mundo por un lado, y Dios por el otro: las relaciones del mundo finito y contingente con el Dios infinito, las de las causas segundas (*causae secundae*), cuya acción sigue siendo válida, con la Causa Primera (*causa prima*), que actúa conjuntamente en todo, y las relaciones del espíritu finito con Dios: ese espíritu finito que está ordenado al ser absoluto, al Dios infinito, y que vive en el horizonte de lo absoluto y solamente en él puede encontrar la suprema plenitud de sentido de toda su vida y aspiración.

Sin embargo, acentuemos una vez más que todas las pruebas objetivas de la existencia de Dios tienen condiciones para su posibilidad. Presuponen la apertura apriorística del espíritu finito hacia el absoluto, la trascendencia del hombre, que impregne toda su vida y conducta, su preguntar y saber, su aspirar, querer y obrar. El ser del hombre es existencia ante Dios y hacia Dios; tan sólo por ello son posibles las pruebas de la existencia de Dios.

5. *El saber análogo acerca de Dios*

Empero, se plantea aquí el problema antiguo e incesantemente nuevo acerca de cómo podemos representarnos en conceptos finitos a este Dios infinito, y cómo podemos enunciar algo acerca de él en palabras limitadas.

a) *La teología negativa*

El problema se remonta ya a la filosofía griega de los primeros tiempos, a partir de Anaximandro, quien reconoce al «ilimitado» (*apeiron*) como la razón primordial de todo. Si éste no tiene límites, si no tiene principio ni fin y no se lo puede comprender en ningún concepto determinado y limitador, entonces permanecerá inasequible e inexpresable (*arrhēton*). Esta idea persiste en Jenófanes, Empédocles y otros: ¿Qué es lo que podremos saber y enunciar acerca de Dios o de lo divino?

Platón recoge también el problema en la distinción que hace entre el mundo suprasensible y el mundo sensible. Trata de resolverlo mediante una ascensión dialéctica a las ideas. Sin embargo, su pensamiento culmina en la afirmación de que la idea suprema del bien está *epekeina tēs ousias* («más allá de la esencia») y de que, por tanto, no puede ser captada en conceptos. Se trata de una afirmación llena de consecuencias, muy citada en el neoplatonismo, y que señala hacia la teología negativa. ¿Cómo será posible, a pesar de todo, formular un enunciado acerca de lo divino?

Aristóteles enseña: *to on pollachōs legetai* («el ente es enunciado de múltiples maneras»); distingue significados del ente y de otros conceptos que se emplean en sentido análogo (*analogōs*). Con esto ofrece los fundamentos lógicos para la posterior doctrina de la analogía, pero se queda en una analogía «horizontal», a saber, en la cuestión acerca de cómo el mismo concepto se puede predicar de cosas y realidades diversas en sentido variado o trasferido, pero sin indagar todavía la cuestión sobre la analogía «vertical», a saber, cómo conceptos tomados de nuestra experiencia se pueden predicar trascendentemente de Dios o de lo divino. Incluso en la doctrina aristotélica acerca de Dios (Met. 12) esta cuestión no se convierte todavía en problema.

Es en el neoplatonismo donde esta cuestión sí se convierte en el problema central. Así sucede ya en Filón y sobre todo en Plotino y, como ya se ha indicado, en toda la tradición del pensamiento neoplatónico: No sabemos lo que es Dios, sino únicamente lo que él no es, pero de tal manera que sabemos que no sabemos y con ello superamos el no-saber. Ya en Plotino, que es quien más vivamente acentúa el elemento negativo, este elemento no se entiende como una negación completa. Él formula enunciados también acerca de lo Primero y lo Supremo; de lo contrario, no podría hablar de ello. Esto es para él lo Uno, lo Bueno, lo Divino, aunque también lo «Super-Uno», lo «Super-Bueno», etc. Este «super» (*hyper*) convierte la negación en un movimiento

superador, que conserva, sí, el sentido del enunciado, pero lo intensifica más allá de todo lo comprensible y expresable.

También los Padres cristianos de la Iglesia, y ya los capadocios del siglo IV, recogen el neoplatónico *hyper* cuando hablan acerca de Dios, pero lo hacen en el sentido enteramente positivo de un enunciado que se sobrepasa a sí mismo. Por primera vez Pseudo-Dionisio Areopagita (hacia el año 500) distingue la tríada de teología afirmativa, teología negativa y teología mística. En todo esto se conserva el elemento afirmativo, pero queda suprimido críticamente por la teología negativa (denominada aquí por primera vez de tal manera) y vuelve a ser sobrepasado en la teología mística; el *hyper* es interpretado en este sentido. Subsistirá la cuestión de si con ello la negación queda superada positivamente, dado que la teología mística permite únicamente enunciados «simbólicos» –y lo que con ellos se piensa–.

Escoto Erígena (en el siglo IX) da un paso más, hablando de la tríada de teología afirmativa, negativa y superlativa. El tercer elemento ya se entiende aquí expresamente como «superlativo» en el sentido de suprema superación, en todo lo cual subsiste siempre la cuestión acerca de si la negación queda así suprimida y sobrepasada y de qué manera. Este elemento se entiende en el sentido –como lo expresará más tarde Anselmo– de aquello «acerca de lo cual no se puede pensar nada mayor»: lo más excelso de todo, lo más grande de todo, lo que sobrepuja todo lo que jamás puede sólo pensarse.

Sirviéndose ya de conceptos aristotélicos, pero sobre este trasfondo cristiano y neoplatónico, Tomás de Aquino expresa con mayor claridad el problema por medio de la doctrina de la analogía. Habla de una *via affirmationis, negationis et eminentiae* del conocimiento de Dios. No se piensa en tres caminos distintos para llegar a él, sino en tres elementos estructurales de todo conocimiento y enunciado acerca de Dios. Éste tiene que tomar contenidos positivos de la experiencia, pero después ha de negar todo lo que esté condicionado por la contingencia y la finitud, a fin de poder aplicar a Dios el contenido en sentido «eminente» (o supereminente).

b) *La analogía del ente*

El enunciado análogo acerca de Dios –en la dimensión «vertical» o trascendente– presupone la analogía universal (podríamos decir: «horizontal») del concepto del ser y de todos los conceptos trascendentes lógicamente. Ya en el lenguaje cotidiano decimos la misma palabra aplicándola a diversas cosas en sentido variado o transferido.

Desde Aristóteles, el ejemplo clásico es la palabra «sano», que en un primer sentido se aplica al organismo vivo, pero en sentido análogo se dice también del alimento, del aspecto de una persona, de la forma de vida que esa persona lleva, etc., en cuanto todas esas cosas son causas, consecuencias o indicios de la salud del organismo. Ya en esto se establece una diferencia entre el enunciado análogo, por un lado, y un término unívoco (susceptible de una sola interpretación) y un término equívoco (que puede tener varias interpretaciones), por el otro lado, ya que el enunciado análogo entiende una significación común en sentido diversamente variado.

Sin embargo, filosóficamente lo decisivo es que un concepto (lógicamente) trascendente que abarque absolutamente todo, y que con ello sobrepase todos los ámbitos objetivos particulares (categorías), no pueda ser sino un concepto análogo. El concepto metafísicamente fundamental del ente (*to on*, *ens*) se refiere a todo lo que «es», de cualquier modo que ello sea. Por eso no puede diferenciarse, como un concepto categorial, mediante un contenido que se añada desde el exterior, que no fuera ente y que, por tanto, no cayera dentro de la extensión del concepto del ser. Lejos de eso, el concepto análogo tiene que diferenciarse a sí mismo en su propio contenido de sentido, es decir, tiene que variarse en sentido análogo, tiene que encerrar en sí y desarrollar desde sí la unidad y la pluralidad, lo que es común y lo que es diverso, en todo lo cual la pluralidad y la diversidad vienen dadas por la experiencia (*a posteriori*), mientras que, en cambio, la unidad y lo común proceden (*a priori*) de la manera de ser de nuestro pensamiento, que entiende como ente todo contenido y no puede representárselo sino como ente. Al igual que esto se aplica al concepto del ser, se aplica también a otros conceptos lógicamente trascendentes, que por tanto son denominados trascendentales; son principalmente lo uno, lo verdadero y lo bueno (*unum*, *verum*, *bonum*). Estos conceptos se aplican necesariamente a todo lo que es, y se aplican en el mismo sentido, pero variado análogamente.

c) *Interpretaciones de la analogía*

En la explicación de la analogía, algunas de las cosas que dijo Tomás de Aquino quedaban en suspenso y eran susceptibles de diversas explicaciones. Esto dio origen a distintas interpretaciones, expuestas también a modo de controversia. De Thomas de Vio Caietanus (en el siglo XVI), dominico y comentarista de Tomás de Aquino, procede la doctrina de la *analogia proportionalitatis*, que reduce la relación análoga a la semejanza de una proporción: Así como A se relaciona con B, de manera se-

mejante (no igual) C se relaciona con B; se presupone un punto común de referencia de las proporciones. En el caso de la analogía del ser, esto significa lo siguiente: Así como el ente finito se relaciona con el ser, así también (de manera semejante) se relaciona Dios con su ser. En el primer caso hay diferencia entre la esencia finita y el ser; en el otro caso, hay identidad de Dios con el ser, porque su esencia es el ser mismo. El ser corresponde a todo lo que es, es decir, (a su manera) corresponde también a Dios; en esto reside lo común, pero la diversidad se encuentra en la manera de ser. Ahora bien, el problema es que el ser no significa totalmente lo mismo en ambos casos; en un caso significa el acto de ser, que pone al ser finito en la realidad; en el otro, significa el ser absoluto mismo, que se identifica con la esencia de Dios. Así, la analogía no se explica propiamente, sino que se hace remontar al concepto mismo del ser, del cual se predica una realización contingente en el ente finito y una realidad primordial necesaria en el ser infinito de Dios, sin que se explique la conexión entre ambas realidades.

Esta dificultad pretende superarla Francisco Suárez (hacia el año 1600) mediante la *analogia attributionis*, que se fundamenta en la dependencia ontológica (*dependentia*) de uno de los miembros de la analogía con respecto al otro miembro, recogiendo así la relación con el Uno (en Tomás). Los miembros dependientes de la analogía, *analogata secundaria*, están relacionados con un Primero como *analogatum primarium*, al que le corresponde esa nota en sentido propio y pleno; a todo lo demás le corresponde únicamente a partir del Primero y en relación con éste, es decir, en un sentido secundario y derivado.

Esto se aplica ya al enunciado lógico. El concepto del ente procede de la experiencia de cosas finitas y contingentes, que «son», pero siempre de manera limitada, y que por tanto no son el ser mismo. Esto nos da la posibilidad de predicar también el concepto del ente (y de otros conceptos lógicamente trascendentes) en un sentido análogamente sobrepasador, de predicarlo –digo– del ser mismo, el cual «es» también, aunque de una manera enteramente distinta. Aquí, en el orden del conocimiento, la dependencia de la atribución va desde abajo hacia arriba: por la experiencia de cosas finitas, el ser se aplica en sentido análogo al ser infinito de Dios.

Ahora bien, la atribución lógica se fundamenta –y esto es decisivo– en la dependencia ontológica de todo lo finito con respecto a Dios. Con esto se llega aquí a la razón ontológica de toda analogía (también de la analogía de proporción). Para decirlo en pocas palabras: se llega aquí a la relación de la criatura con su Creador, del ser finito con el ser puro de Dios mismo, esto es, si nos es permitido decir-

lo así, se va desde arriba hacia abajo. Esta relación de la comunicación del ser de Dios a cosas finitas crea comunidad en el ser, pero al mismo tiempo establece la diferencia fundamental en el modo de ser; lo uno es en lo otro, lo cual es precisamente una relación análoga.

Las diferencias en cuanto a las interpretaciones de la analogía condujeron a controversias entre los tomistas estrictos (especialmente los dominicos) y los suarecianos (especialmente los jesuitas). Pero de ahí resultó que una de las formas de la analogía no excluye a la otra, sino que más bien la incluye o presupone. Evidentemente, la analogía de la dependencia (atribución) es más original, porque se remonta a la razón ontológica de la relación análoga, también de toda proporción análoga. La razón última de la analogía reside en la dependencia óntica del ente contingente con respecto al ser absoluto de Dios.

d) *Analogía de las maneras reales de ser*

La analogía se expresa en el plano lógico en conceptos y enunciados análogos acerca de Dios, pero se fundamenta en la analogía real y ontológica de las maneras de ser del ser absoluto de Dios hasta llegar a las formas contingentes del ser finito, de nuevo escalonadas análogamente de muchas maneras. Es importante entender la analogía no sólo como índole lógica de las notas conceptuales, sino como estructura fundamental del orden real y ontológico del ser, que abarca todos los ámbitos de la realidad.

Si el concepto análogo del ser se suprime y se constituye en un concepto unívoco (susceptible de una sola interpretación), entonces se sigue de ahí la uniformidad del ser: todo es uno en el mismo sentido, es decir, nos encontramos con el monismo o el panteísmo. Por el contrario, si la analogía se disuelve en equivocidad (equívoco es lo susceptible de tener varias interpretaciones), de ahí se sigue la completa diversidad; la realidad se disgrega en una pluralidad sin relaciones. Esta tendencia constituye el fondo, por un lado, de la teología negativa, que no admite ningún enunciado acerca de Dios, pero por otro lado constituye también el fondo de todo pensamiento empírico o positivista, que no es capaz de sobrepasar la inmediatez del mundo de la experiencia. Ahí se ve la importancia fundamental que tiene la analogía para nuestro concepto del ser.

A partir de aquí se entiende el sentido del hablar análogo acerca de Dios. También Dios es algo que «es», pero con anterioridad a todo lo

demás que «es». A Dios no le corresponde, como al ente finito, ningún «ser» supraordenado; por esta razón, Dios no es un «ente» entre los entes, sino que es el «ser mismo»; en este ser, por un acto creador libre, Dios hace partícipe a otro ente. Pero además Dios «es» en sentido primero y originalísimo. En este sentido (análogo) Dios es también «ente», del que podemos predicar el ser, y por tanto es igualmente unidad, verdad y bondad, pero también predicamos otros atributos, especialmente el de la vida y la acción espiritual y personal. Se trata de la *via affirmationis*.

Ahora bien, todo los conceptos que predicamos de Dios proceden de la experiencia de nuestro mundo finito. En este sentido, los contenidos –tal como nosotros los experimentamos– no podemos predicarlos nunca de Dios; hemos de negarlos. Dios es mayor que todo lo que nosotros podemos pensar, saber y expresar en palabras acerca de él. «Sobrepasa» infinitamente todo lo finito: *via negationis*. Hemos de negar radicalmente todo lo que está condicionado por la finitud (y, por tanto, por la contingencia), es inherente a ella o está afectado por ella. Hegel habla de «la negación de la negación», muy acertadamente si la entendemos –ésta y la *Aufhebung* («supresión») dialéctica– en sentido correcto. En su concepto de la *Aufhebung* como conservación, negación y elevación retorna la antigua tríada –desde Dionisio hasta Tomás de Aquino– de la afirmación, la negación y la supereminencia, pero interpretada según su propio sentir: puesto que para Hegel el pensar y el ser son lo mismo, el movimiento del pensamiento es a la vez acontecer del ser, vemos que para él la *Aufhebung* se convierte en un proceso real que asume todas las cosas y las integra en la unidad de lo absoluto. Y al contrario, dicha «supresión» debe entenderse como un movimiento del pensamiento en el cual nosotros, por medio de «la negación de la negación», podemos predicar de Dios en sentido superador todos los contenidos positivos de nuestro conocimiento.

El fundamento de esto es la idea de que en todos los «contenidos limitados de ser» (*perfectiones mixtae*), tal como se ofrecen en las cosas de la experiencia, se contienen «contenidos puros de ser» (*perfectiones purae*), pero que están realizados en determinada limitación de las cosas finitas. Los contenidos puros de ser, que nosotros captamos conceptualmente, se caracterizan por ser capaces de una intensificación ilimitada sin perder su sentido –porque no contienen ni presuponen límites– y sobre todo sin excluir otros contenidos puros de ser. Esto se aplica a conceptos como lo verdadero, lo bueno y lo bello, el conocer y saber, el obrar y vivir, el poder, la libertad, el amor... Es ya de por sí un indicio de la trascendencia del espíritu finito el hecho de

que nosotros podamos captar en todas las cosas finitas contenidos de cualidad puramente positiva y de validez trascendente, y que podamos diferenciarlos de la limitación finita. Tan sólo en la trascendencia del espíritu finito reside la posibilidad de formular enunciados humanos acerca de Dios.

e) *Los límites del enunciado análogo*

Sin embargo, la analogía ha de ser tomada en serio y mantenida también en su elemento negativo. Sabemos más lo que Dios no es que lo que Dios es. El Concilio IV de Letrán (1215) lo formuló de manera verdaderamente clásica: «No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura,sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (DH 806). Esta proposición, definida incluso con anterioridad a la alta escolástica propiamente tal (Tomás de Aquino, etc.), difícilmente podrá superarse, pues recoge plenamente el problema de la teología negativa, pero integrándolo en la comprensión del conocimiento análogo de Dios. Dios es siempre infinitamente más de lo que nosotros podemos saber de él y de lo que podemos entender en conceptos humanos. Todo lo que sabemos acerca de Dios desemboca en el misterio incomprensible del Dios infinito que «habita en la luz inaccesible».

¿Realmente se observó esta norma en las doctrinas filosóficas y teológicas que se formularon posteriormente acerca de Dios? Es verdad que en la teología enseñada corrientemente en las escuelas se puso en primer plano la tesis sobre el carácter «simplemente» análogo del conocimiento de Dios. Pero luego esa tesis quedó pospuesta y casi olvidada. Acerca de la esencia y de la acción de Dios, de sus cualidades y de la relación entre la omnipotencia y la libertad, la justicia y el amor, la unidad de la esencia y la trinidad de las Personas divinas, se hicieron ingeniosas especulaciones, como si se tratara de conceptos unívocos que pudieran entenderse adecuadamente y de los cuales pudiera disponerse mediante raciocinios. Algunos conflictos teológicos se derivan de ello. Así sucedió en la controversia acerca de la justificación entablada durante la Reforma (en el siglo XVI), en la que se discutía sobre la relación entre la fe y las buenas obras. Y sucedió también en la controversia católica acerca de la gracia (en el siglo XVII), donde se discutía sobre la relación entre la omnipotente gracia divina y la libertad humana. Lo mismo habrá que decir de la cristología, de la doctrina sobre la gracia y los sacramentos, y principalmente del misterio de la Trinidad de Dios. Todos los problemas que se suscitan en

estos temas jamás podremos resolverlos plenamente, ya que no somos capaces de penetrar con nuestro pensamiento en la esencia y la acción del Dios infinito ni podremos entenderlas jamás plenamente ni siquiera por medio de conceptos análogos. La buena teología, cuando tropieza con límites del pensamiento, hará bien en guardar silencio, respetando el misterio de Dios. Esto es humildad –también humildad del pensamiento– con verdadera sabiduría (*sophia*), a la que toda filosofía (como *philo-sophia*) debe conducir.

6. *La filosofía y la religión*

Para terminar, planteemos la cuestión acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión. No son la misma cosa. El pensamiento filosófico no es un acto religioso; la oración y el culto divino no son el lugar del pensamiento filosófico. Sin embargo, la filosofía y la religión se hallan íntimamente relacionadas entre sí. Pueden llegar a la unidad, cuando una persona por fe religiosa piensa filosóficamente, o cuando por ideas filosóficas llega a una convicción religiosa. Pero pueden hallarse también en conflicto, cuando por razones filosóficas se niega la creencia en Dios, y con ello se impugna el fundamento de la religión. Pero esto presupone un punto común de referencia.

Lo común reside en una visión y valoración de la «totalidad» del mundo y de la vida humana. Toda religión ofrece ya, aunque de manera no reflexiva, una autointerpretación trascendente del hombre en el conjunto de la realidad. Por eso la religión es más que la filosofía, ya que no se trata sólo de una doctrina, sino también de una forma de vida, que está marcada por la relación humana total con Dios o con lo divino. Contiene ya una comprensión de la vida y de la realidad total a partir de su razón divina primordial. Pero el acto de la fe y de la conducta religiosa no tiene que fundamentarse racionalmente a sí mismo. En el acto religioso no se produce ninguna reflexión filosófica; con ésta se rompería la inmediatez de la relación religiosa. Mas toda religión contiene, aunque de manera todavía atemática, una visión y valoración de la totalidad del mundo, de nuestra vida y de sus relaciones con Dios, es decir, elementos fundamentales de lo que se denomina la concepción del mundo y de la vida.

Así se le exige al pensamiento filosófico. Los pensadores griegos de los primeros tiempos se plantean ya la cuestión acerca de la razón primordial de todo (*archē pantōn*); ésta se convierte en la cuestión fundamental de toda filosofía. No se indaga en ella una realidad particular, sino la totalidad de la realidad; y no se indagan sólo las razo-

nes inmediatas, sino la razón única y última, que lo abarca todo sustentándolo. Esta cuestión se convierte en la pregunta de la metafísica que interroga acerca de la totalidad del ser y acerca de todo ente, en cuanto éste puede comprenderse a partir del ser. El hombre pregunta acerca de ello porque es algo que le afecta especialmente y porque él es el único que está abierto para el ser y que es capaz de entender el ente –y a sí mismo– a partir del ser. Se trata de la posición del hombre en la totalidad del ser y de su actitud ante la razón primordial del ser.

Tanto a la religión como a la filosofía les interesa de igual manera el hombre en su mundo y en la totalidad del ser; a la religión le interesa a través de un acto inmediato; a la filosofía, a través de la mediación del pensamiento. Es común a ambas lo que se denomina la concepción del mundo y de la vida.

a) *La concepción del mundo y de la vida*

La expresión «concepción del mundo y de la vida» o, dicho más brevemente, la «cosmovisión» puede resultar una expresión problemática. ¿Qué se entiende por «mundo» (*kosmos*) y qué por «visión»? Hoy día se distingue casi siempre entre «imagen del mundo» y «visión del mundo» (o cosmovisión). Una imagen del mundo es la síntesis de los conocimientos empíricos de las diversas ciencias particulares para formar una imagen de conjunto en la que esos conocimientos se integren y a partir de la cual puedan interpretarse. Pero sigue siendo una imagen teórica y puramente hipotética; además, prescinde de una valoración práctica y de la referencia a la vida del hombre.

Por el contrario, la «cosmovisión» significa una visión y valoración total del mundo y de la propia vida. Contiene elementos tanto teóricos como prácticos. Sobre el trasfondo de la investigación filosófica de su índole y su significado (realizada, por ejemplo, por W. Dilthey, M. Scheler y K. Jaspers), hay que distinguir lo que se entiende por el término «mundo» (o «cosmos»). Para una imagen del mundo, este término significa la suma de las cosas de la experiencia o un ámbito particular de esa experiencia (por ejemplo, el mundo animal, el mundo vegetal). Por el contrario, la «cosmovisión» ha de entenderse desde un concepto fenomenológico y antropológico del mundo. El mundo, aquí, es el horizonte total de la experiencia y de la comprensión, ese horizonte en el cual yo vivo y me entiendo. Es un horizonte que ha nacido conjuntamente de un origen histórico, de experiencias e intelecciones propias y también de valoraciones y decisiones propias. Esto presupone una postura básica ante la realidad y, por tanto, una

precomprensión –como *a priori* histórico y empírico– de toda ulterior experiencia e intelección. De ahí se sigue cierta «estructura circular» del entender, que presupone una precomprensión. Esta intuición (especialmente a partir de Heidegger) entró a formar parte de la reciente hermenéutica (H.-G. Gadamer y otros). Algo parecido muestra el giro de Husserl hacia el «mundo de la vida». Él se había esforzado, en una investigación rigurosamente fenomenológica, con anterioridad a todo dato objetivo, por poner de manifiesto la pura conciencia del sujeto. Esto condujo a entender que el «mundo de la vida» sigue estando siempre presupuesto y que no es posible descartarlo nunca; llevó a entender que, por tanto, no hay ni un objeto sin sujeto, ni un sujeto libre de objeto. Husserl incluso ve en todo ello «la crisis de las ciencias europeas», que habían presupuesto lo contrario y habían tendido a ello como al ideal de la ciencia rigurosa, pero que es un ideal que demuestra estar fundamentalmente errado.

Esto hace ver claramente que no existe ni puede existir un pensamiento que carezca por completo de presupuestos. Todo individuo se presenta siempre a sí mismo juntamente con el horizonte de experiencia y de comprensión de su propio «mundo» natural o «mundo de la vida». No puede prescindir de él; no puede reflejarse a sí mismo distanciándose de su propio mundo y yendo al punto cero de un puro *ego cogitans* (Descartes). Todo hombre maduro tiene una cosmovisión, que se ha originado a partir de las propias experiencias e intelecciones, de las propias posturas y estimaciones de valores.

Este «mundo» de mi horizonte de experiencia y de comprensión se va desarrollando constantemente; se convierte así en la condición para un entender más rico y más profundo de nuevos contenidos. El que en todo ello cambia el objeto en el sujeto y el sujeto en el objeto, y sigue determinándolo, lo vio hace ya mucho tiempo Hegel, antes de la reciente hermenéutica; eso es para él, sencillamente, lo que nosotros llamamos «experiencia» (*Fenomenología del espíritu*, Glockner 2, 78).

Todo hombre maduro tiene su «mundo» como el propio horizonte de experiencia e intelección. Sin embargo, con la ulterior experiencia llegan incesantemente a nosotros cosas nuevas, o irrumpen sobre nosotros por la fuerza del destino. No sólo tenemos que aceptarlas, sino que hemos de dominarlas nosotros mismos. Esto exige preguntas que interroguen y decisiones, que presuponen sin embargo las convicciones fundamentales de una cosmovisión. Ahora bien, toda cosmovisión tiene ya siempre, aunque no se haya reflexionado sobre ello, implicaciones filosóficas. Reflexionar sobre ellas pensando, corregirlas incluso y trascender lo inmediatamente dado, es la tarea del pensamiento filosófico.

No hay un mundo humano de la vida sin interpretación y sin adopción de posturas, determinadas por una concepción del mundo y de la vida. Según esto, el pensamiento filosófico debe indagar si los fundamentos de esa concepción son sólidos, si sustentan y dan sentido a la existencia humana, incluso en las experiencias límite del sufrimiento y de la muerte, o si fallan en esto; si corresponden a la trascendencia de la esencia humana o si la menguan y le arrebatan su último sentido. El pensamiento filosófico tiene que indagar cuál es el mundo de la vida en su fase prefilosófica, antes de toda reflexión, y debe fundamentarlo e incluso corregirlo, a fin de convertirlo en una convicción justificada intelectualmente. Esto afecta también a la fe religiosa.

b) *La religión y la concepción del mundo y de la vida*

La religión es más que una cosmovisión, porque exige el acto de la fe religiosa y una vida en consonancia con él. Pero contiene elementos constitutivos de una cosmovisión. La postura total ante el mundo, ante otras personas y ante la propia vida es fundamentalmente diferente cuando uno cree en Dios y vive desde esa fe; para decirlo de manera cristiana: cuando la persona cree en el Dios único, en el infinito y todopoderoso Creador del mundo, el cual es nuestro Padre que nos ama bondadosamente; cuando la persona cree en la redención por Cristo y aguarda la consumación en la vida eterna. Esto afecta a la concepción total sobre el sentido y el valor del mundo y de la propia vida; marca su impronta en la cosmovisión.

Pero existen también –hoy más que nunca– cosmovisiones no-religiosas, materialistas y ateas, que niegan todo sentido trascendente de la existencia. Sobre todo hay innumerables personas que no poseen una convicción claramente pensada y justificada personalmente, sino que se dejan llevar por lo que una «generalidad» anónima de personas piensan y por la manera en que esa «generalidad» se comporta en ese mundo alejado de Dios e incluso desligado de él. Para esas personas no existe ninguna norma vinculante; todo queda a merced de los cambios de la «moda»; las normas de la acción y de la conducta se rigen por las actitudes de una «generalidad» anónima: por la manera en que hoy día «se» piensa y «se» vive. Ahora bien, no hay nada tan fugaz como la moda; no hay nada tan poco vinculante como el criterio de una «generalidad» anónima; no hay nada tan inapropiado como ese criterio para adoptarlo como norma del pensar y de la conducta.

Precisamente por eso, en esta época en constante cambio, en esta época intelectualmente pluralista y que ha perdido toda orientación, es

mucho más importante vivir desde una cosmovisión objetivamente fundada y justificada. Forma parte de esta cosmovisión el que no se acredite ninguna concepción del ser y de la vida, el que esa concepción no se mantenga con sus ideas del sentido y su estimación de los valores, si no se fundamenta en la incondicional validez de lo verdadero y de lo bueno, en el mantenimiento del valor incondicional de la persona humana, y si no está constituida y garantizada en último término por la sola idea de la trascendencia del ser del hombre.

De ahí se deduce la importancia que tiene la religión para una sólida concepción del mundo y de la vida, pero también la importancia de una actitud ante el mundo y ante la propia vida que esté fundamentada religiosamente, pero sobre la cual se haya reflexionado filosóficamente y esté justificada intelectualmente.

c) *La mediación del pensamiento*

La relación entre la cosmovisión y la filosofía, y particularmente entre la fe religiosa y el pensamiento filosófico, puede entenderse, con palabras de Hegel, como inmediatez, mediación e inmediatez mediada. Si el mundo natural de la vida con su cosmovisión lo designamos, en cuanto no es fruto aún de una reflexión, como «inmediatez» de la relación con la realidad, entonces el pensamiento filosófico es un proceso de «mediación» hacia una concepción del mundo y de la vida más fundada y mejor entendida, y que sea más conscientemente aceptada. En este sentido puede hablarse de «inmediatez mediada» de la vida y de la conducta.

Esto se aplica también a la religión, si por ella se entiende no sólo unos sentimientos (cristianos) generales, sino el acto vital de la fe. Este acto únicamente será auténtico si es propio de él cierta inmediatez: en la atención personal, en el hablar de «Tú» a Dios con adoración, acción de gracias y súplica llena de confianza en la misericordia divina. Esto presupone una fundamentación y una convicción teóricas, a fin de dar paso a una relación inmediata. La oración no es el lugar de una reflexión racional, sino una relación personal inmediata.

Ahora bien, los presupuestos de la conducta religiosa, sobre todo cuando están siendo cuestionados, exigen una fundamentación y justificación por medio de un pensamiento racional y, por tanto, filosófico. Este proceso podemos designarlo como «mediación», que rompe con una inmediatez sin reflexiones y pregunta cuál es el fundamento de esa inmediatez. En esta etapa de la mediación se puede llegar a tensiones y conflictos.

Por un lado, el pensamiento filosófico se inclina a alzarse sobre formas y representaciones «ingenuas» de la religión, a situarse a sí mismo en una posición absoluta, y a dominar y determinar racionalísticamente incluso la vida religiosa. Pero con ello la plenitud de la vida concreta se sustrae al pensamiento filosófico, porque la vida es más que pensamiento. Si este pensamiento pierde su significación para la vida y no está ya relacionado con el sentido de la totalidad, entonces se retrae hasta un indagar formal acerca de detalles particulares, para encallar finalmente en el escepticismo crítico o en actitudes positivistas, desde lo cual no es posible vivir. Por el otro lado, la religión (juntamente con la teología) se retrae de tal filosofía y renuncia a una fundamentación filosófica: cae entonces en misticismo, en pietismo irracional, en pura religión sentimental, la cual llega hasta los movimientos «esotéricos» que en la actualidad han conseguido una influencia considerable pero desorientadora. Esta tensión recorre toda la historia de las relaciones entre la filosofía y la religión irrumpiendo también en nuestra época.

Por estas razones, el pensamiento filosófico está especialmente llamado a reconciliar con su mediación estos polos opuestos. La religión necesita la razón. Tiene que fundamentar filosóficamente la fe y las relaciones con Dios, pero respetando también los límites de sus posibilidades al encontrarse ante el misterio de Dios.

El conocimiento como tal tiene una función esencialmente mediadora. Toda intelección teórica entra a formar parte de la conducta práctica. El conocimiento no es nunca algo cerrado en sí mismo, una magnitud que se dé sentido a sí misma, sino que está ordenado hacia otra cosa y se halla integrado en la totalidad de la vida. El conocimiento intelectual es un elemento esencialmente constitutivo de la vida personal, pero está referido a la totalidad de sentido de esa vida. El conocer tiene una función orientadora consistente en mostrar valores y fines que nosotros, con libre voluntad, hemos de elegir y realizar. No existe el saber por el solo saber. Y tampoco existe la ciencia por la sola ciencia. Eso sería un prejuicio racionalista, aunque desde la antigüedad griega es como una herencia que fue legada conjuntamente al pensamiento occidental; esta herencia pesa sobre él y tiene sin cesar repercusiones unilaterales. El saber y la ciencia, por su misma esencia, están integrados en la totalidad de la vida humana, tanto del individuo como de la sociedad, y tienen que desempeñar en ella su función necesariamente dilucidadora y orientadora, pero ordenada hacia un libre querer y actuar.

Esto no se aplica sólo a las ciencias naturales y tecnológicas, orientadas directamente hacia una aplicación práctica. También se aplica a

las ciencias humanas en todos sus ámbitos: no proporcionan de manera inmediata una utilidad práctica, pero transmiten formación humana, amplían el horizonte espiritual y, de este modo, se integran en la concepción total del mundo y de la vida, contribuyendo a determinar la conducta humana.

Esto se aplica sobre todo a la filosofía, si ésta se hace cargo correctamente de cuál es su tarea y plantea las preguntas últimas acerca de la razón y del sentido de la vida humana, tratando de darles una respuesta objetiva. El pensamiento filosófico tiene una elevada importancia para la formación intelectual, pero no por aportar una utilidad práctica inmediata, sino porque conduce a una intelección y convicción propias que entran a formar parte de los fundamentos de una cosmovisión sobre la que se ha reflexionado con el pensamiento, y que de este modo tiene a su vez repercusiones prácticas. Esto quiere decir que también la filosofía tiene una función «mediadora» en la totalidad de la vida humana en el mundo y en la sociedad, pero de una vida humana que entonces se halla entendida y justificada intelectualmente.

En todo ello, la cuestión acerca de Dios tiene la importancia central e incluso fundamental; aunque la filosofía actual ponga entre paréntesis esta cuestión o haga caso omiso de ella, apartándose en el fondo de lo que constituye su propia esencia. Por el contrario, si según una antigua tradición la filosofía ha de constituir una ciencia fundamental y acerca de la totalidad, entonces tiene que plantearse esta cuestión. Pero sólo podrá hacerlo si se atreve a ser metafísica. Y si con el pensamiento metafísico (que hoy día es posible y necesario) penetra hasta llegar a Dios, entonces tiene también una tarea fundamental y racionalmente mediadora con respecto a la religión: hacer de ella una religión entendida y justificada racionalmente.

Esto tiene especial importancia en nuestro tiempo. A pesar de la secularización y del alejamiento de Dios, lo religioso sigue viviendo de manera pujante, también en formas novedosas y que señalan hacia el futuro, como la formación espontánea de grupos y movimientos religiosos. Pero aparece igualmente en formas problemáticas de religión irracional, juntamente con la proliferación silvestre de sectas con interpretaciones –a menudo arbitrarias– de la fe cristiana, con el nuevo esoterismo que inunda el mercado del libro, y también con los movimientos fundamentalistas, cuyo fanatismo constituye una amenaza para la paz mundial.

Todo esto, por muy diferenciados que deban ser los juicios que se emitan sobre ello, da testimonio: la religión no ha muerto, ni mucho menos, hoy día, sino que se ha avivado –no sólo desde una perspecti-

va europea, sino mirando también al resto del mundo– adquiriendo nueva vida y también nuevo poder. Mas con ello surgen también fenómenos que exigen una crítica filosófica de la religión.

d) *Los excesos de la religión*

Lo que se muestra como tarea del tiempo actual fue ya desde siempre –en el fondo– un objetivo de la filosofía con respecto a la religión. Toda religión concreta, nacida y transmitida históricamente, vivida en la piedad popular, produce concepciones ingenuas y también formas problemáticas expresadas en cultos religiosos y usanzas populares, que requieren un examen crítico. Algunas cosas aparecerán como un camino errado y como superstición, como excrecencias que brotan sobre la fe genuinamente religiosa y que son debidas a elementos alienantes. La crítica contra estos fenómenos la efectuaron ya algunos filósofos griegos de los primeros tiempos, desde Jenófanes, Heráclito y otros, y se prolonga a lo largo de toda la historia posterior del pensamiento y de la religión; también se efectúa en el ámbito cristiano.

Frente a la verdadera esencia de la religión surgen incesantemente lo que son «excesos» abusivos de la misma. Tales abusos son ya las falsificaciones de la fe religiosa mediante toda clase de supersticiones, y sobre todo la vinculación de la religión con intereses políticos, nacionales y sociales, con el ansia de poder y el afán de dominio, con la opresión y la persecución, que llegan hasta las crueles guerras de religión: en el nombre de la religión, cuya exigencia absoluta quiere imponerse con todos los recursos del poder y de la violencia. Sabemos perfectamente (y nos sentimos avergonzados por ello) lo mucho que esos excesos abusivos de la religión han intervenido incluso en la historia del cristianismo. Hubo luchas por la fe y guerras de religión entre cristianos, persecuciones contra herejes y quema de brujas en la hoguera, cruzadas y –todavía en la Edad Moderna– guerras de religión, en las que los intereses de la política de poder se sobreponían a los objetivos religiosos. Algo de ello se logró superar gracias al espíritu de tolerancia, pero son cosas que irrumpen sin cesar o se inflaman de nuevo en nuestros días, traduciéndose en graves conflictos que llegan a convertirse en guerras sangrientas, para las cuales se invocan incluso motivos religiosos.

Hay «excesos» abusivos de la religión que brotan, sí, de su esencia, pero que por sí mismos ponen en peligro a la religión misma. La religión tiene que ver con Dios, que es el único Absoluto y el único Necesario. Por eso la creencia religiosa se inclina, en nombre de Dios

y (supuestamente) según la voluntad divina, a la absolutización de doctrinas y mandamientos, y a condenar todo lo que no esté incluido en ellos. Con esto la religión se convierte en ideología (en el mal sentido de la palabra). La esencia de esa ideología consiste en absolutizar todo lo que es relativo, en otorgar a lo particular una pretensión universal. Lo contingente viene a sustituir a Dios, pero en nombre de Dios se declara que eso es lo absoluto, aunque en el fondo no se trata de Dios sino de un ídolo. Ahí se hallan también las raíces de todas las formas de fundamentalismo religioso y de fanatismo intolerante, que en nuestros días constituyen un nuevo peligro; en realidad constituyen una distorsión y contradicen vivamente toda la verdadera esencia de la religión.

En todas estas formas equivocadas y caminos extraviados de lo religioso, el pensamiento filosófico (y teológico) tiene que realizar una tarea críticamente discriminante y que señale el rumbo. Esta tarea forma parte del objetivo permanente e incesantemente nuevo de una filosófica «mediación de la inmediatez» de la religión.

e) *Inmediatez mediada*

La finalidad de tal mediación es una «inmediatez mediada». Por ella entendemos aquí que la inmediatez de la fe y de la conducta religiosa, mediante la reflexión del pensamiento sobre su razón y su sentido, debe conducir a una religión bien pensada y meditada a fondo, a una religión que se entienda y se justifique a sí misma. Lo cual no quiere decir que la actitud religiosa quede absorbida por un pensamiento racional, y que en este sentido se racionalice, sino que la mediación racional vuelve a integrarse en la inmediatez de la fe y de la relación religiosa viva con Dios.

Esta concepción, ya sostenida por mí repetidas veces, suscitó la objeción de que la filosofía «adquiriría» entonces una «función» religiosa. Es cierto que la filosofía tiene muchas funciones en otros ámbitos objetivos y de problemas que no están relacionados inmediatamente con Dios y con la religión. Eso no hay que discutirlo. Pero si todo hombre integra su «mundo de vida» en el pensamiento filosófico, y todo mundo de vida está determinado ya por una cosmovisión; si la filosofía, pensando, tiene que reflexionar también críticamente sobre la comprensión del mundo y de sí mismo, entonces a la filosofía se le plantean las primeras y las últimas preguntas que interrogan acerca de la vida del hombre, y tendrá asimismo que preguntar acerca de la

razón primera y del sentido último de nuestra existencia, y también y sobre todo acerca de Dios y de las relaciones del hombre con Dios. Por eso, sigue siendo la suprema función de la filosofía el realizar la mediación de la inmediatez que caracteriza la relación trascendente del hombre con Dios.

Si se realiza vitalmente la relación esencialmente constitutiva de la trascendencia, entonces eso es religión. La religión va más allá de la filosofía, porque no es sólo pensamiento y conocimiento teóricos, sino que, en un acto humano integral de la vida religiosa, lleva existencialmente a la persona a experimentar quién es Dios y qué significa la relación con Dios para dar sentido y llevar a cabo la vida humana. Tan sólo allí se convierte Dios en la realidad de la experiencia.

7. *La filosofía y la teología*

La cuestión acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión (juntamente con la teología) es específicamente cristiana. En ninguna otra religión mundial como en el cristianismo interviene tanto el pensamiento filosófico para la interpretación de la fe y, por consiguiente, para la formación de la conciencia religiosa e incluso de la teología y de la doctrina de la Iglesia. Es verdad que también en el judaísmo y en el islam, cuya fe monoteísta tiene el mismo origen bíblico que en el cristianismo, hay grandes testimonios de pensamiento filosófico, pero permanecen extrínsecos a la fe ortodoxa, si es que no son rechazados y condenados oficialmente por ella.

En los escritos bíblicos del Antiguo Testamento, a partir de los cuales vive el judaísmo, apenas se encuentran principios de un pensamiento filosófico, a no ser en los escritos tardíos (la literatura sapiencial, etc.), que muestran ya influencias de la filosofía griega. La abundante tradición mística y filosófica del judaísmo durante la Edad Media, así como los filósofos de la Edad Moderna procedentes del judaísmo, como Spinoza, pasando por M. Mendelssohn y H. Cohen hasta llegar a M. Buber, aunque importantes filosóficamente, no fueron representativos de la fe judía. El pensamiento filosófico no contribuyó nunca a plasmar la comprensión de la fe en el judaísmo.

Algo similar sucede en el islam. El Corán apenas muestra tampoco principios de una filosofía. Y la gran tradición de la filosofía neoplatónica y aristotélica en el espacio árabe-islámico de la Edad Media permaneció más bien al margen, si es que no fue sospechosa de herejía. La filosofía no intervino nunca en la interpretación estrictamente ortodoxa del Corán.

Las cosas son completamente distintas en el cristianismo, que casi desde sus primeros comienzos se confrontó con la cultura helenística y romana y, por tanto, con la filosofía griega. Así lo atestiguan ya Justino de Roma y Clemente de Alejandría (durante el siglo II), que se presentaban en público como filósofos cristianos. Tenían adversarios paganos, pero entre ellos ninguno les negó la condición de filósofos. Así como había filósofos platónicos, estoicos, etc., también había ahora filósofos cristianos. Se entendía por filosofía una sabiduría de la vida, fundamentada en el pensamiento y en el saber, que asociaba la teoría y la praxis, y que en sentido cristiano abarcaba también el saber y la fe.

De ahí nació una relación entre el saber y el creer que llegó a ser específica del pensamiento cristiano: la unidad en medio de la diversidad entre filosofía y teología. Primeramente predominó la unidad. La filosofía, desarrollada por los apologetas cristianos, los padres de la Iglesia y los teólogos, era ya teología; o de forma inversa, la teología era para ellos la filosofía de la fe cristiana. En ella se recogieron y utilizaron conceptos e ideas de la filosofía griega, pero sin caer en una «helenización» en el sentido de una alienación de lo genuinamente cristiano (A. Harnack, K. Barth). Aunque se utilizaba el mismo lenguaje, se era plenamente consciente de las diferencias, y se rechazaban decididamente las influencias falsificadoras, venidas especialmente a través del pensamiento neoplatónico de la época. Ahora bien, subsistía una unidad entre el pensamiento filosófico y el teológico, que penetró en la tradición de la temprana Edad Media.

Tan sólo en la alta escolástica, caracterizada especialmente por Tomás de Aquino, se llegó a la separación objetiva y metodológica entre la filosofía y la teología. Sin embargo, la teología siguió siendo «filosófica», en el sentido de que recogía en el pensamiento teológico conceptos e ideas filosóficos. La filosofía, establecida así, se hallaba orientada hacia la teología; era, como se diría más tarde, «filosofía cristiana». En cuanto al método, era pura filosofía, pero se hallaba dentro del mundo de la comprensión de la fe cristiana.

Sin embargo, la separación entre la filosofía y la teología (a partir del siglo XIII) prepara la emancipación de una pura ciencia racional, que se desliga de la doctrina de la fe de la Iglesia. Durante la Edad Moderna se constituye la «pura» filosofía. Desde la Ilustración, existe también una filosofía sin la fe cristiana e incluso en contra de la fe cristiana. A partir del siglo XIX existe también un pensamiento filosófico sin Dios y en contra de Dios: en todas las formas del pensamiento positivista y ateo, hasta llegar al olvido de Dios en la actualidad. Llegados aquí, se le va planteando cada vez más seriamente a la

filosofía la cuestión de si cumple con su tarea propia de ser una «concepción del mundo y de la vida», de si es capaz de enseñar un sentido de la existencia y de dar una orientación para la vida.

a) *La filosofía cristiana*

En este desarrollo de la situación, el pensamiento cristiano, especialmente a partir del siglo XIX, fue obligado duramente a ponerse a la defensiva. A fin de poder afirmarse en su situación, tenía que adoptar una postura intelectual común. Y este pensamiento la encontró en la renovación de la tradición escolástica, denominada por sus adversarios «neoescolástica». Este movimiento pudo conseguir una influencia predominante en el espacio católico durante aproximadamente un siglo. Hasta mediados del XX, la filosofía y la teología cristianas estuvieron caracterizadas principalmente por la unidad sistemática del pensamiento (neo-)escolástico. Este pensamiento se enseñaba en el mundo entero, es cierto que simplificado a menudo en los manuales de texto, pero desarrollado también científicamente y cada vez más abierto a los problemas de la época. Conservó cierta unidad en cuanto a la doctrina.

Esta unidad se disolvió a causa de problemas y novedades más recientes. La Iglesia misma, en el Concilio Vaticano II (1962-1965), exhortó a la apertura y a una renovación acorde con los tiempos. Esto era necesario, y con seguridad condujo también a la renovación de los estudios filosóficos y teológicos; posteriormente, sin embargo, originó también alguna confusión.

La filosofía, incluso la filosofía cristiana, es enseñada desde entonces de una manera poco uniforme. Prácticamente se disgrega en asignaturas particulares, que apenas siguen siendo filosóficas y apenas siguen estando relacionadas con la teología. Algunos filósofos y también algunos teólogos cayeron en la palabrería de moda que hablaba del «final de la metafísica». Pero sin la metafísica la filosofía no es capaz de ofrecer una comprensión del ser y una autocomprensión del hombre que sea relevante como concepción del mundo y de la vida, y a la cual la teología pueda referirse. La exposición teológica de la fe depende de ideas adquiridas en la dimensión metafísica. Si renuncia a ello y, para «acomodarse a los tiempos», quiere sustituir la filosofía por las ciencias empíricas, se está dañando a sí misma. Las ciencias particulares, por muy importantes que sean y por mucho que se integren en la comprensión que el hombre moderno tiene del mundo, no podrán ser relevantes desde el punto de vista de la cosmovisión y de la teología sino cuando se reflexione filosóficamente sobre ellas y se las

conozca en su índole propia y en sus limitaciones, y cuando se integren en la totalidad de una concepción del mundo y de la vida entendida a partir de la fe.

La historia lo enseña: la teología no es posible sin la filosofía. Lo decisivo es la clase de filosofía de que se trata. Si quiere conservar su índole propia como filosofía cristiana y cumplir la tarea que le incumbe con respecto a la teología, entonces tendrá que ser una filosofía que se sienta obligada con la tradición clásica y la tradición cristiana, cuyos conocimientos aún válidos ella debe conservar, pero desarrollándolos ulteriormente con una apertura hacia los problemas de la actualidad.

En todo ello –como ha sido siempre y como sigue siendo en la actualidad– la cuestión acerca de «el hombre y Dios» tiene una importancia central. Necesitamos una doctrina filosófica acerca del hombre, una doctrina que haga justicia a su esencia espiritual en conciencia y razón, libertad y responsabilidad, y de este modo, a la trascendencia esencial del espíritu finito en orientación hacia Dios. Y necesitamos, por tanto, una doctrina filosófica acerca de Dios, una doctrina que muestre que él es la primera razón primordial y la finalidad última de todo lo finito, y también el único sentido incondicionado de la existencia humana; una doctrina que llegue hasta Dios, en cuanto eso es posible para nuestra inteligencia, y le entienda como el absoluto e infinito «ser mismo», pero que sobrepasa el pensamiento humano y señala hacia el misterio del Dios infinito.

Tales intelecciones solamente puede aportarlas un pensamiento «metafísico». La tesis del «final de la metafísica», el lema de la «superación de la metafísica», proclamado desde Nietzsche hasta Heidegger, se refuta a sí mismo y se muestra como anticuado. A menudo se declaró que la metafísica estaba muerta, pero ha resucitado, porque brota de la esencia misma del hombre. También en nuestro tiempo vuelve a mostrarse una tendencia clara hacia el pensamiento metafísico. Cuando nos remontamos a la autorrealización espiritual del hombre y tratamos de averiguar las condiciones últimas de su posibilidad, entonces podemos fundamentar a partir de ahí una metafísica, incluso en medio de todos los problemas de la actualidad: una metafísica que comprenda una doctrina del ser (ontología), del hombre (antropología filosófica) y de Dios (teología filosófica), partiendo de la unidad de todos estos aspectos. El que entienda esta doctrina se entenderá a sí mismo como hombre en la totalidad del ser y ante Dios, quien es la absoluta razón primordial y el sentido último de la existencia.

b) *La experiencia de Dios*

Sin embargo, todo empeño por llegar con el pensamiento (filosóficamente) hasta Dios y por aceptar (teológicamente) el misterio de Dios quedará por detrás de la experiencia viva de Dios. Lo que Dios es propiamente, lo que él tiene que decirnos y lo que él significa para nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos no resplandece de veras sino cuando uno se adentra en una relación personal con Dios y vive desde esa relación, entendiendo todos los sucesos y destinos de la vida, a través de todas las aparentes casualidades, como disposiciones y designios de Dios, y aceptándolos con confianza y gratitud. Únicamente cuando todo ha quedado asumido en la relación religiosa con Dios, cuando todo se entiende a partir de ella y va acompañado por la oración, entonces –sobrepasando todo saber y creer, pero únicamente por mediación de ellos– podremos «experimentar» a Dios como realidad viva.

De ahí nace el empeño de la teología «mística» (a menudo desechando una filosofía y una teología racionales excesivamente teóricas) por experimentar «inmediatamente» a Dios, por llegar a «saborear» su grandeza, su acción impulsada por el amor y la gracia. En todo ello se expresa un profundo anhelo de Dios y de unión con él. Sin embargo, aquí no se trata de fenómenos místicos extraordinarios como visiones, éxtasis, etc., que son posibles por una acción especial de Dios y de los cuales hay también testimonios históricos. Es frecuente que el término «mística» se entienda también hoy en un sentido más amplio y general: se aplica a todo pensar y vivir religioso que tienda a la unión con Dios, que busque una experiencia inmediata de Dios o que la viva.

La experiencia de Dios no es sólo un fenómeno «místico» extraordinario, sino algo que se concede a toda vida personal y genuinamente religiosa. Sin embargo, tal inmediatez debe entenderse nuevamente a partir de una múltiple mediación. No se trata nunca de una experiencia de la absoluta e infinita realidad de Dios mismo, sino la experiencia de su acción actual, de su acción misteriosa de gracia: esa experiencia que nosotros vivimos y a partir de ahí podemos entender.

La experiencia religiosa o experiencia de Dios se discute mucho en la reciente filosofía de la religión. Digamos a propósito de ella lo siguiente.

Si por experiencia entendemos en general el conocimiento que acepta una realidad, entonces esa experiencia no se entiende aquí como un conocimiento objetivo, sino como experiencia espiritual de lo

que está sucediendo en nosotros y con nosotros: experiencia personal, religiosa, histórica; también en algunas cosas que, en relación con la propia vida, sólo podremos entender plenamente como un plan de Dios y una acción suya.

La experiencia de Dios no puede significar nunca que nosotros seamos capaces de percibir inmediatamente a Dios en su realidad absoluta e infinita; esto sobrepasa la posibilidad del espíritu finito. Significa únicamente que nosotros podemos conocer la acción de Dios en nosotros y en torno nuestro, que nos asume en una relación personal inmediata con él, de tal modo que nosotros lo entendemos todo a partir de él y orientado hacia él.

Esta inmediatez con respecto a Dios no hay que buscarla únicamente en el sentimiento religioso, que es secundario, sino que está mediatizada por el pensamiento y la fe, y por la entrega de amor que nos infunde libertad. Aquel que cree en su palabra y confía en él, aquel que se esfuerza por cumplir la voluntad de Dios, vive en él y puede «experimentarle» en la propia vida. El sentimiento religioso de hallarse poseído y lleno de Dios es la resonancia de la totalidad personal en la experiencia del Dios infinito; pero no es la esencia ni la norma ni la finalidad de la relación religiosa con Dios.

La experiencia de Dios, entendida en este sentido, presupone la sobria función «mediadora» del pensamiento, de un conocimiento ya filosófico de Dios, y principalmente de la fe teológica en la revelación y en la acción salvífica de Dios en nosotros y en el mundo. Si creemos en Dios y vivimos desde esa fe, se nos abre entonces una realidad que sobrepasa todo lo que sabemos y comprendemos acerca de Dios. Somos poseídos por el misterio del amor omnipotente del Dios infinito. Ésta es la sabiduría a la que el pensamiento verdaderamente filo-sófico puede conducir, y que se consuma en el amor a Dios.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL